مسلم یونیورسٹی کا سہ ماہی علمی و ادبی رسالہ

جنوری ۱۹۶۱ء

شائع کردہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

مسلم یونیورسٹی کی مطبوعات

کتاب		مصنف		قیمت
البیان فی اعجاز القرآن	از	ڈاکٹر عبدالعلیم	قیمت	۲-۰۰
وصف الہند و ما یجاورھا من البلاد	"	" مقبول احمد	"	۴-۰۰
برگزیدہ شعر فارسی معاصر (حصہ اول)	"	" منیب الرحمن	"	۱۰-۰۰
نخبة الادب			"	۵-۰۰
نصاب فارسی			"	۴-۰۰
ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق	از	ڈاکٹر عبدالعلیم	"	۱-۰۰
کتاب العین	"	" عطاءاللہ بٹ	"	۱۵-۰۰
ہماری طب میں ہندوؤں کا ساجھا	"	حکیم عبداللطیف	"	۱-۰۰
طب اور سائنس	"	" "	"	۲-۰۰
ترجمہ کتاب « عشر مقالات فی العین »	"	" محمد طیب، طبیب	"	۲-۰۰
علم العین اور اطباء قدیم	"	" "	"	۲-۰۰
حکمائے قدیم کے تشریحی کارنامے	"	سید محمد کمال الدین حسین	"	۲-۲۵
اشراح (حصہ اول)	"	"	"	۳-۰۰
اشراح (حصہ دوم)	"	"	"	۳-۰۰
عربی طبی ریڈر	"	مولانا وسیم الحق	"	۲-۰۰
رقوش الاطباء	"	سید مختار احمد کامل	"	۰-۳۷
کتاب مناعت	"	ڈاکٹر عطاءاللہ بٹ	"	۰-۵۰
رہنمائے تشخیص		طبیہ کالج سیریز	"	۰-۲۵

جلد ۲ نمبر ۱

فکر و نظر

جنوری ۱۹۶۱ع

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپئے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ دو روپئے (علاوہ محصول ڈاک)

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فہرست مضامین

میکیا ویلی کے سیاسی نظرئیے

از

ڈاکٹر سید انوارالحق حقی ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فلسفۂ سیاسیات کی تاریخ میں میکیا ویلی ایک مخصوص اور غیر معمولی شہرت و اهمیت کا مالک هے ۔ شاید هی کسی سیاسی مفکر یا مصنف کا نام اس قدر حقارت سے لیا جاتا هو جتنا «حکمراں» کے مصنف کا ۔ جس شدومد سے اس کے نظریات کا رد اور اس کے اُصولوں پر عمل کیا جاتا هے ' وہ حیرت انگیز هے ۔ اگرچه اپنی تصانیف میں میکیا ویلی نے طرز حکومت کی تفصیلات سے بحث کی هے اور مملکت کی تشریح پر زیادہ توجه نه دی پھر بھی «مقالات» اور «حکمراں» کا مصنف دنیا کے لئے ایک معما بن گیا ۔ اس کے متعلق جن مختلف اور متضاد خیالات کا اب تک اظہار هوا هے وہ تعجب انگیز هیں ۔ کسی نے میکیا ویلی کو مکر و فریب کا پیغمبر بتایا تو کسی نے اس کو دانتے اور میزینی (Mazzini) کا هم پله محب وطن اور اطالوی اتحاد کا علمبردار قرار دیا ۔ اگر ایک طرف اس کو شاهانه استبداد و سطوت کا حامی اور «حکمراں» کو نا انصافی کی مجنونانه تائید اور مطلق‌العنانی کا آله بتایا جاتا هے تو اس کے بالکل برعکس کہا جاتا هے که وہ جمهوریت اور قومی آزادی کا اولین نقیب تھا ۔ اور «حکمراں» میں اُس نے شاهی جبروت و ستم پر طنز کیا اور «مقالات» میں مطلق‌العنانی کے خلاف انقلابی تحریک کو هوا دی ۔ اگر ایک اسکے نظریات کو لایعنی، مضر اور شیطنت کا مترادف بتاتا هے تو دوسرا اس کو فلسفۂ سیاسیات کا امام گردانتا هے جس نے سیاست کو مذهبی قیود و سلاسل سے آزاد کرکے علم‌السیاسیات کے نیم مردہ جسم میں نئی روح پھونکی ۔

مختصر حالات زندگی :

میکیاویلی کی پیدائش ١٤٦٩ء میں اطالیه کے مشهور شہر فلورنس کے ایک متوسط مگر متمول اور عالی خاندان گھرانے میں هوئی تھی ۔ اس کا باپ ایک اچھا خاصه کامیاب وکیل تھا ۔ میکیاویلی کے بچپن کے بارے میں هماری معلومات

بہت محدود ہیں۔ اسکی تعلیم مروجہ نظام کے مطابق ہوئی تھی۔ لاطینی زبان میں اس نے کافی ملکہ حاصل کیا تھا اور غالباً یونانی زبان سے بھی اسے تھوڑی بہت واقفیت تھی۔ کلاسکی ادب سے بھی اُسے کافی لگاؤ تھا۔ بالخصوص اہل روم کی تاریخ، ان کے سیاسی اداروں اور نظریات میں اس نے اچھی خاصی مہارت حاصل کرلی تھی۔ اسکے بچپن اور جوانی کے دور میں میڈیچی (The Medici) اپنے انتہائی عروج پر تھے۔ لیکن لورنزو (Lorenzo) کی وفات کے بعد میڈیچیوں کا زوال ہو گیا اور فلورنس میں جمہوریت قائم ہوگئی۔ فلورنس کے اس جمہوری انقلاب سے میکیاویلی کی عملی و سیاسی زندگی کا آغاز ہوا۔ ۱۴۹۸ میں وہ نئی حکومت میں «مجلس دہ سری» (Council of Ten) کا سکریٹری مقرر ہوا، اور چودہ برس تک اس عہدۂ جلیلہ پر فائز رہا۔ اس مجلس یا شعبۂ حکومت کے فرائض و اختیارات میں امور داخلہ و جنگ اور فوجی نظم و نسق شامل تھے۔ اس طرح سے میکیاویلی کا تعلق صرف ملک کے اندرونی معاملات ہی سے نہ تھا بلکہ خارجہ پالیسی اور سیاست سے بھی تھا۔

اپنے فرائض منصبی کے بجا لانے کے سلسلے میں اسکے لئے فطری اور لازمی تھا کہ وہ دوسری اطالوی و غیر اطالوی ریاستوں کی سیاست سے کماحقہ واقفیت رکھے تاکہ فلورنس کی آزادی اور اس کے مفاد کو کسی طرف سے کوئی آنچ نہ آنے پائے۔ اس طویل عرصے میں اُسے متعدد بار بیرونی ممالک کا سفر بھی کرنا پڑا۔ مثلاً ۱۵۰۰ء میں فرانس کے لوئی دوازدھم (Louis XII) کے حضور میں، ۱۵۰۲ء میں سیزر بورجیا (Cesare Borgia) کی خدمت میں، ۱۵۰۳ء میں پائیس سوم (Pius III) کے انتقال اور نئے پوپ کے انتخاب کے موقع پر روم کا سفر، ۱۵۰۶ء میں جولیس دوم (Julius II) کے پاس۔ اس طرح اس نے فلورنس اور دوسرے ممالک کی سیاسی زندگی کا غائر مطالعہ کیا اور سولہویں صدی میں یورپ کی حکومتیں جن مسائل و مشکلات، خانہ جنگیوں اور بغاوتوں، سیاسی شورشوں اور بد امنیوں وغیرہ سے دوچار تھیں اور عملی سیاست میں جن قدروں یا اصولوں پر مدبر و حکمراں عمل پیرا تھے یعنی عصر جدید کے تقاضوں اور حکمت عملی کا اسے ذاتی علم و عملی تجربہ ہوا جس نے اس کے فکر و نظر پر گہرا اثر ڈالا۔ ۱۵۱۲ء میں میڈیچیوں نے پھر زور پکڑا اور اپنے حلیفوں کی مدد سے اُنھوں نے فلورنس کی جمہوری حکومت کا تختہ پلٹ دیا۔ میکیاویلی کو اپنے عہدہ سے ہاتھ دھونا پڑا۔ کچھ ہی دنوں بعد اس پر ایک سازش میں شریک ہونے کا الزام عائد کیا گیا اور اس طرح کچھ دنوں تک اس کو جیل کی سختیاں جھیلنی پڑیں۔ لیکن آخرکار وہ بری کر دیا گیا۔

اس کے بعد اُس نے سیاسی زندگی سے کنارہ کشی اختیار کرلی اور اپنی بقیہ عمر کھیتی باڑی اور تصنیف و تالیف میں گزار دی ۔ سیاست پر اس کی مشہور اور معرکۃالآرا تصانیف «حکمراں» اور «مقالات» ہیں ۔ «حکمراں» کی تکمیل ۱۵۱۳ء میں ہوئی اور «مقالات» کی اس کے بعد ۔ ۱۵۲۷ء میں میکیاویلی نے وفات پائی ۔ «حکمراں» اور «مقالات» کے علاوہ جو کتابیں اور رسالے اُس نے اس عرصہ میں لکھے ان میں سے «تاریخ فلورنس» (History of Florence) (۱۵۳۵ء) ، «رسالۂ فن جنگ» (The Art of War) (۱۵۲۰ء) ، مزاحیہ ڈراما «مندرا گولا» (Mandragola) خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ تاریخ فلورنس کا لب لباب یہ ہے کہ کلیسا اور پاپاؤں کی سیاست میں عمل و دخل کی وجہ سے اطالیہ کی وحدت کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا ہے ۔ پاپاؤں نے اپنے سیاسی مصالح کی خاطر «وحشیوں» کو بلاکر اطالیہ کو سیاسی انتشار اور طوائف الملوکی کی لعنتوں میں مبتلا کر دیا ۔ اور اپنی پوزیشن برقرار رکھنے کی خاطر وہ ہر اُس تحریک اور ہر اُس حکمراں کے مخالف رہے ہیں جس کا نصب العین اطالیہ کا قومی اتحاد اور سیاسی آزادی تھا ۔ «رسالۂ فن جنگ» میں میکیاویلی نے فوجی نظم و نسق کے بارے میں انھیں خیالات کا مزید اعادہ کیا ہے جن کا اظہار اُس نے «حکمراں» میں کیا تھا ۔ یعنی ملک کی حفاظت شہریوں کا فریضہ ہے ۔ زر آشنا اور امدادی افواج بیکار ہوتی ہیں اور خطرناک بھی ۔ «مندرا گولا» ایک مزاحیہ ڈراما ہے جس میں میکیاویلی نے سولھویں صدی اطالیہ کی معاشرتی زندگی اور کردار و اخلاق میں جو لچک پیدا ہوگئی تھی اُس کا بہت ہی کامیاب خاکہ پیش کیا ہے ۔ اہل کلیسا بلکہ خود پاپاؤں نے ذاتی اغراض و مفاد کی خاطر اخلاقی و مذہبی احکام و قیود کو جس طرح بالائے طاق رکھدیا تھا اُس پر بھی بھرپور طنز ہے ۔

میکیا ویلی کی شخصیت اور تعلیمات و نظریات کے سلسلے میں جو شدید اختلاف رائے ہے اُس کے حیرت انگیز ہونے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ۔ لیکن یہ شدید اختلاف اِس لحاظ سے اور بھی تعجب خیز ہے کہ بحیثیت نثر نگار میکیاویلی اطالوی ادب میں ایک ممتاز حیثیت کا مالک ہے ۔ وہ ایک صاحب طرز ادیب تھا جس کی زبان میں سلاست اور روانی کے ساتھ ساتھ زور کلام بھی ہے ۔ اِس کا طرز تحریر نہایت شستہ و سلیس، اور عبارت آرائی سے پاک ہے ۔ ہیگل (Hegel) کی طرح دشوار اور پر پیچ نہیں کہ پڑھنے والا لفظوں کے جال میں اُلجھ کر رہ جائے اور عبارت معما نظر آنے لگے ۔ وہ

جو کچھ بھی کہنا چاھتا ھے اُس کو حد درجہ صاف اور سادہ الفاظ میں بیان کردیتا ھے اور پڑھنے والا کوئی اُلجھن محسوس نہیں کرتا ۔ اس طرح سے وہ اپنے اُن خیالات و نظریات کے اَظہار کے لئے جو مروجہ مسلمات و معتقدات سے نہ صرف مختلف بلکہ اُن کی ضد تھے استعاروں اور مبہم اور ذو معنی الفاظ کی آڑ نہیں لیتا بلکہ تالی ران (Talleyrand) کے برخلاف اپنے مطلب کے ادا کرنے میں نہایت نڈر، بے باک اور کسی حد تک گستاخ بھی ھے، اس لئے بظاھر کوئی وجہ نہیں معلوم ھوتی کہ میکیاویلی کی شخصیت اور اُس کی تعلیمات ھمارے لئے ایک معما بن جائے ۔ لیکن اس حقیقت سے کون انکار کرسکتا ھے کہ چار سو برس کا طویل عرصہ گذر جانے کے بعد آج بھی میکیاویلی ایک معما ھے جس کے تعلیمات و نظریات کے بارے میں مفکرین و مورخین میں شدید اختلاف رائے ھے ۔ میکیاویلی نہایت ھی ذھین، طباع اور روشن دماغ تھا ۔ وہ نہ صرف مورخ و مفکر تھا بلکہ جیسا اوپر ذکر کیا جاچکا ھے ڈرامانویس اور ڈپلومیٹ بھی تھا ۔ مزید برآں اُسے فوجی تربیت و تنظیم سے بھی خاص شغف تھا اور وہ ایک ایسا مورخ ھے جس نے اپنی حب‌الوطنی کا ثبوت میدان جنگ میں نہایت ھی جوانمردی سے دیا تھا ۔ انہیں سب وجوہ کی بنا پر میکیاویلی کو یہ موقع ملا تھا کہ اُس نے مختلف حیثیتوں اور مختلف زاویوں سے اپنے زمانے کے سیاسی حالات کا بہ نظر غائر مطالعہ و تجزیہ کیا ۔ اس کا علم صرف کتابوں ھی تک محدود نہ تھا بلکہ اس کی معلومات اور تجربات کا دائرہ بہت ھی وسیع تھا جس میں رزم و بزم، محفل رباب و چنگ، علم و عمل سبھی کچھ شامل تھے ۔ اس لئے اُس نے نہ صرف ان حالات کا مطالعہ کیا بلکہ وقت کے تقاضوں کی نباضی بھی کی ۔ اور غالباً یہی اُس کا قصور ھے کہ اُسنے اپنے مشاھدات و نظریات کو نہایت ھی صفائی اور بےباکی سے پیش کردیا ۔ لیکن جس دور کا وہ ترجمان ھے وہ ایک انقلابی دور تھا، نہایت ھی پیچیدہ اور بڑے اختلافات و مشکلات اور تضاد کا دور ۔ اس وجہ سے میکیا ویلی کے تعلیمات و نظریات کو اس دور کے سیاسی حالات و مذھبی ماحول اور تمدنی رحجانات سے جدا نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص احیاءالعلوم اور تجدید دین کی انقلابی تحریکوں اور اُن کے ھمہ گیر اثرات سے ۔

تاریخی پس منظر : عصر جدید کی ابتدا دو تحریکوں احیاءالعلوم (Renaissance) اور تجدید دین (Reformation) سے ھوئی ۔ تجدیددین ایک مذھبی تحریک تھی جس کا مقصد و منشاء کلیسا کی خامیوں اور عیوب کو دور کرنا، پوپ کی سیادت و اقتدار کو

ختم کرنا اور مذہب عیسوی کو اس کا اصل رنگ روپ دینا تھا ۔ ریفارمیشن یا تحریک تجدیددین کے برخلاف تحریک احیاءالعلوم مین لا مذہبیت کا عنصر موجود تھا کیونکہ اس کا سرچشمہ یونانی فلسفہ اور آرٹ تھا۔ ترکوں کی فتوحات اور بالخصوص تسخیر قسطنطنیہ کی وجہ سے یونان کے ارباب علم و فضل نے اطالیہ میں پناہ لی تھی ۔ اطالیہ اور خاص کر فلورنس نے ان جلاوطنوں کو ھاتھوں ھاتھ لیا اور سر آنکھوں پر بٹھایا ۔ اھالیان فلورنس نے اور خاصکر وھاں کے تاجروں اور متمول حضرات نے یونانی علوم و فنون کی قدر دانی میں جو گرم‌جوشی دکھائی اُس کا بہترین نقشہ انگریزی مورخ رچرڈ گرین (Richard Green) نے مندرجہ ذیل الفاظ میں پیش کیا ھے :

« فلورنس جو اب تک آزادی و صنعت کا مرکز رھا تھا اب علمی تجدید کا بھی مرکز بن گیا ۔ ھومر کی شاعری و سوفوکلیس (Sophocles) کا ڈراما اور ارسطو و افلاطون کا فلسفہ ، اس عظیم‌الشان گنبدکے سائے میں پھر جاگ اُٹھا جسے برونیلشی (Brunelleshi) نے حال ھی میں دریائے آرنو (Arno) کے قریب فلورنس میں تیار کیا تھا اور جو تمام شہروں کی عمارتوں کا سر تاج تھا ۔ فلورنس نے اب اپنی تمام قوت علم کی حمایت میں لگا دی تھی ۔ اِس کے سوداگروں کے جہاز مشرق سے قلمی کتابیں لاتے تھے اور ان کے تمام ذخائر میں یہی کتابیں سب سے زیادہ قیمتی ذخیرہ سمجھی جاتی تھیں ۔ اسکے امراء کے محلات میں گرالاندیوں (Ghirlandajo) کی پچےکاری کئے طاقچوں (frescoes) کے اندر زمانۂ قدیم کے مجسمات کے ٹکڑے سجائے جاتے تھے ۔ سسرو (Cicero) کی کوئی کتاب، سیلسٹ (Salleist) کا کوئی رسالہ کسی خانقاہ میں دبا دبایا مل جایا کرتا تھا تو فلورنس کے مدبرو اھل فن ، روچیلائی (Rucellai) کے باغات میں جمع ھوکر نہایت جوش کے ساتھ اس کا خیر مقدم کرتے تھے » ۔

اس طرح اطالویوں کی علم نوازی اور یونانی علماء کی قدر و سرپرستی سے مغربی یورپ کے لئے علوم و فنون اور شعرو سخن کے وہ خزانے کھل گئے جو صدیوں سے مسدود تھے ۔ اب یونان کی علمی کتب کا براہ راست مطالعہ شروع ھوگیا ۔ اور اس کی قطعی ضرورت نہ رھی تھی کہ افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کو شرحوں اور حاشیوں کی مدد سے پڑھا جائے ۔ یونان کے علم کی قدر و منزلت کا اندازہ ھمیں

اریسمس (Erasmus) کے اس خط سے بخوبی ہوسکتا ہے جس میں اُس نے پیرس سے لکھا تھا کہ « میں نے یونانی علوم کے حاصل کرنے میں اپنی جان تک کھپادی ہے اور جس وقت بھی کچھ روپیہ میرے ہاتھ آئیگا میں پہلے یونانی کتابیں خریدوں گا بعد میں اپنے لئے کوئی کپڑا لونگا » ۔ اور بقول گرین « طلبہ، یونانی علم و ادب حاصل کرنے کے لئے راتوں کا جاگنا، بھوکا رہنا ' اور ہر طرح کی محنت گوارا کرتے تھے » - اس نئی تحریک کا اثر صرف تعلیمی اداروں کی دیواروں یا روشن دماغ حضرات کی مجلسوں تک ہی محدود نہ تھا ۔ چھاپہ خانوں کی وجہ سے نصف صدی کی قلیل مدت میں یعنی سنہ ۱٤۷۰ع سے سنہ ۱۵۲۰ع تک تمام قابل قدر لاطینی اور یونانی مصنفین کی کتابیں شائع ہوکر علوم و فنون کے قدر دانوں کے ہاتھوں میں پہنچ گئی تھیں - اس طرح عہد قدیم کے وہ بیش بہا مخطوطات جو اب تک پڑے سڑتے تھے شائقین علوم و فنون کے ہاتھوں تک پہنچ گئے اور ادبیات عالیہ کے درس کا رواج عام ہوگیا ۔ کلاسکی ادب و تاریخ کے مطالعے نے اقوام یورپ کو یونان و روم کے محیرالعقول کارناموں اور اُن کی تہذیب و تمدن سے روشناس کرایا ۔ اور بالخصوص اتھینز (Athens) کی متمدن سیاست اور اس کے ان قوانین، رسم و رواج اور سیاسی نظریات و فلسفہ سے از سر نو کماحقہ روشناس کرایا جن کی بنا پر اہل یونان اپنے ماسوا جملہ اقوام عالم کو غیر متمدن اور وحشی گردانتے تھے اور « ایتھنز یونان کی تعلیم گاہ » بنا ہوا تھا ۔ ایتھنز جس کی ملٹن جیسے پیورٹین شاعر نے بھی مدح سرائی کی تھی اور جسے « یونان کی آنکھ » کہکر سراہا تھا اور جسے سوئنبرن (Swinburne) نے مندرجۂ ذیل الفاظ میں خراج عقیدت پیش کیا :

> سر سبز غیر فانی' مقدس، قابلِ پرستش اور ہردلعزیز شہر جو کسی سردار یا حکمران کا باجگزار نہیں ہے ۔ آزاد آدمیوں کا خوبصورت قلعہ اور جاۓ پناہ، ایسے آزاد جو دنیا میں کسی کی رعایا نہیں ۔ دنیا کا ایک عجیب و غریب مقام جو پہاڑوں کے تخت پر ہے اور جس کے سر پر ایک ایسی عظمت کا تاج ہے جسے کوئی شخص اس کے معزز و مفتخر سر سے اتار نہیں سکتا ۔ نیلی پیلی پتیاں، خوشنما اور گنجان درخت اس کی شہرت کے افسانہ‌گو ہیں ۔ اس کے دلفریب پھول سردی سے مرجھا نہیں سکتے دنیا میں سورج کی طرح روشنی پھیلانے والا اِسم بامسمیٰ ایتھنز، غیر محدود صفات اور خوبیوں والا " ۔

یونانی اور لاطینی مفکروں کی تعلیمات اور کلاسکی ادبیات کے مطالعے نے ذہنی قوتوں کو از سرِ نو بیدار کرکے فکر و نظر کو ایک نئی وسعت بخشی اور لوگوں کو مظاہر فطرت کے مطالعے کی طرف متوجہ کیا اور روشن دماغ اشخاص اس بات پر زور دینے لگے کہ فطرت اور مظاہرِ فطرت کا زیادہ سے زیادہ مطالعہ کیا جائے ۔ کیونکہ بقول روجر بیکن (Roger Bacon) « اس طریق سے انسان، فطرت کی باریکیوں اور کارفرمائیوں کے اسرار سے کماحقہ واقف ہوسکتا ہے ۔ اور ان رازوں سے واقف ہوکر ہی انسان فطرت کا مقابلہ کرسکتا ہے » ۔ تحقیق و تجسس کے اس نئے جذبے نے یورپ کی تاریخ میں ایک عظیم الشان اور زریں باب کا اضافہ کیا ۔ احیاء علمی کے دور میں تحقیق و تفتیش کا جو ذوق و شوق پیدا ہوا تھا اس کا غالباً سب سے بہترین اظہار فرانسس بیکن (Fancis Bacon) کی معرکۃ الآرا تصنیف، « فلسفہ کی تجدید عظیم » کے سرورق سے ہوتا ہے ۔ سرورق پر ایک جہاز کی تصویر دی ہوئی ہے جو اپنے بادبان اُٹھائے، آبنائے جبل الطارق میں سے گذر کر مغربی سمندروں کی طرف تحقیق کے لئے جارہا ہے ۔ قدیم ادبیات کے عظیم الشان اثرات کی تصویر موسیولین نے ان مختصر مگر جامع الفاظ میں کھینچی « لوگوں نے پہلی بار آنکھیں کھولیں اور دیکھا جو دیکھا » ۔

تحریک احیاءالعلوم کے زیر اثر افراد میں آزادانہ مطالعہ اور مظاہر فطرت کی تحقیق و تجسس کا جو ذوق و شوق پیدا ہوا اُس نے انفرادی آزادی کا مطالبہ کیا۔لیکن بقول پروفیسر کلیمنٹ ویب (Clement Webb) « اُس وقت وہ گذشتہ زمانہ کی طرح اس لئے آزادی کا طالب نہ تھا کہ اپنے باطن کی طرف نظر ڈالے اور اپنے دل کے رازوں پر غور کرے بلکہ اس لئے آزادی کا طالب تھا کہ گرد و پیش کی چیزوں پر نظر ڈالے اور ان 'طیبات' سے بہرہ اندوز ہو جو قدرت نے اس کے لئے مہیا کی ہیں ۔ کیونکہ اس وقت جدید یورپ کے سن بلوغ کے زمانے میں اس کے سامنے ایسی دنیا آرہی تھی جو اس کے عالم طفولیت کی دنیا کے مقابلہ میں وسیع تر افق اور بیشتر اسباب عیش رکھتی تھی ۔ اُس وقت اُس میں شریک عمل ہونا اور اُس کے خیرو شر کے خطرات کو برداشت کرنا ہر انسان کا فرض معلوم ہوتا تھا ۔ اور اس سے اعراض و گریز کرکے خانقاہ کے حجرے میں پناہ لینا بزدلی اور ناشکری معلوم ہوتی تھی » ۔

نشاۃ ثانیہ کا اثر صرف علماءاور علمی دنیا تک ہی محدود و مخصوص نہ تھا۔بلکہ یہ ایک ہمہ گیر تحریک تھی جس نے نہ صرف یورپ کے سیاسی حالات اور ذہنی وجحانات کی

کایا پلٹ کی بلکہ عوام کی روز مرہ زندگی کو ایک نئی وسعت اور اُن کے تخیل کو ایک نئی رفعت بخشی ۔ افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات، کلاسیکی ادب کے مطالعہ اور اہل یونان و روما کے شاندار سیاسی کارناموں کی واقفیت سیاسی خیال‌آرایوں کی ترغیب و تحریک کا باعث ہوئی اور انسانی زندگی کی حقیقی قدر و قیمت کا اب اُنہیں صحیح اندازہ ہوا ۔ قرون وسطیٰ میں یہ نظریہ بلکہ عقیدہ عام تھاکہ حقیقی معنوں میں دنیاکی تاریخ حضرت عیسیٰ کی پیدائش اور بعثت سے شروع ہوتی ہے ۔ اس سے قبل جاہلیت کا دور دورہ تھا ۔ اور مسیحی دنیا کی سبق آموزی اور منفعت کے لئے یونانیوں اور رومیوں کی عظمت کا زمانہ لایعنی اور عملاً بےکار ہے کیونکہ خدائی الہام سے فیضیاب ہونے کی وجہ سے وہ لوگ صحیح معرفت و بصیرت سے محروم رہے تھے ۔ تحریک احیاء نے اس نظرئیے کی تردید کی اور اقوام یورپ کو یونانیوں اور رومیوں کی محیر العقول عظمت گذشتہ سے از سرنو روشناس کرایا۔وہ اب اِس پر مجبور ہوئے کہ مملکت کی حقیقت، حکومت کے کاروبار اور ملکی و قومی فرائض و حقوق کے مسئلوں پر غور و فکر کریں ۔ مملکت کی تشریح اور اُس کا نصب‌العین متعین کرنے کے سلسلے میں یہ ناممکن تھا کہ جدید یورپ اس سیاسی نصب العین اور ان اخلاقی اقدار سے متاثر نہوتا جو قدیم یونان اور بالخصوص ایتھنز کی شہری زندگی کا طرۂ امتیاز تھے اور جنکی بنا پر سقراط نے ایتھنز کی آغوش لحد کو جلاوطنی کی زندگی پر ترجیح دی تھی اور جنکی وضاحت فارقلیس (Pericles) نے اپنی اُس معرکۃ الآرا تقریر میں کی تھی جو اُس نے خطبۂ موت (Funeral Oration) کے سلسلے میں سرامیکس (Ceramicus) کے گورستان میں کی تھی۔ یہ تقریر نہ صرف خطابت کا ایک اعلیٰ شاہکار ہے بلکہ مملکت کی تشریح، حکومت کے فرائض اور جمہوری نصب‌العین کی جو تعریف اور وضاحت اس تقریر میں ہے وہ عدیم المثال ہے ۔ جرأت و بلند حوصلگی اور انسانی زندگی کی عظمت و وقعت کا جو نظریہ فارقلیس نے اس تقریر میں پیش کیا ہے اس سے ہم آج بھی بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں ۔ اس لئے اگر فارقلیس کی تقریر کے کچھ اقتباسات یہاں پیش کئے جائیں تو غالباً بےمحل نہ ہوگا کیونکہ بقول فارقلیس ان اصول کار اور آئین عمل، ان قواعد و قوانین اور رسم و رواج کے ذکر سے " جنہوں نے ہماری سلطنت کو آج اس پایۂ عروج کو پہنچایا ہے " نہ صرف ان لوگوں کی تعریف و توصیف ہوگی " جنہوں نے اس شہر عزیز (ایتھنز) پر جانیں نثار کی ہیں بلکہ سب لوگ خواہ وہ اپنے ہوں یا غیر، ضرور متاثر و مستفید ہوں گے ۔

« ہمارے آئین و قوانین، ہماری سیاسی مجلسیں اور انجمیں ایسی نہیں ہیں جو دوسروں کی نقل ہوں - وہ ہماری اپنی ہیں - اور مدبران ایتھنز کی خاص ایجاد ہیں - موجودہ مصطلحات سیاست میں ہمارے طرز حکومت کو « ڈیمو کریسی » یعنی جمہوریت کہا جاتا ہے - یہ نام صحیح بھی ہے اور غلط بھی - صحیح اس معنی میں کہ ہمارے شہر اور سلطنت کا تمام انتظام عوام کے ہاتھ میں ہے - اس میں امیر ہو یا غریب ہمارے یہاں سب کے لئے ایک ہی قانون ہے- غلط اس معنی میں کہ تمام متعلقہ ریاستوں پر عوام کو ایک فضیلت و سرداری کا دعویٰ ہے - اس معنی میں ہماری حکومت « ایرسٹوکریسی » (حکومت شرفا یا امراء) ہے - لیکن اس « ایرسٹو کریسی » کے ارکان یعنی شرفا یا امراء جو کچھ اختیارات و حقوق رکھتے ہیں اس وجہ سے نہیں رکھتے کہ وہ عالی نسب ہیں کیونکہ ہم، نسبی مراعات و حقوق کو جائز نہیں سمجھتے - اور نہ ان امراء کو یہ حقوق و اختیارات اس لئے حاصل ہیں کہ وہ بڑے دولت مند ہیں کیونکہ مفلسی ہمارے یہاں حقوق و اختیارات میں مانع نہیں ہے - بلکہ وہ امراء اس لئے کہے گئے کہ اُن کی امارت محض اُن کی ذاتی لیاقت پر منحصر ہے اس لئے ہماری ایرسٹوکریسی وہ ہے جس میں ہر شخص اپنی سلطنت کو فائدہ پہنچانے کی قابلیت رکھتا ہے اور وہ اس کا مستحق سمجھا جاتا ہے کہ بلا مزاحمت اپنی سلطنت کو فائدہ پہنچائے -

« یہی اصلی آزادی و حقیقی حُریت ہماری سیاسی زندگی کی ہے - اور اس طرح ہم اپنی معاشرت اور سوسائٹی میں قیدوں سے آزاد ہیں- ہر شخص آزاد ہے کہ جو کام یا پیشہ چاہے اختیار کرے - اس میں نہ اُس کی کوئی ذلت سمجھی گئی ہے اور نہ کوئی بدگمانی اُس کی جانب سے پیدا ہوسکتی ہے - ہماری عادت کے خلاف ہے کہ کسی ایک ہی طریقہ کے غلام ہوجائیں- یا پھر اپنے ارد گرد ایک حلقہ تیار کرلیں جس میں کسی دوسرے کو

نہ آنے دیں ۔ ہم کسی شخص کو اس وجہ سے کہ اُس کا طریقِ کار ہم سے جدا ہے اپنے حلقۂ صحبت سے جدا نہیں رکھتے ۔ ہم اپنے بزرگوں کا پاس ادب اور ہر متبرک شئے کو تعظیم کی نظر سے دیکھنے کا بے پناہ جذبہ رکھتے ہیں ۔ اور یہی وہ چیز ہے جو ہمارے ہر فعل و عمل میں جاری و ساری ہے ۔ ہماری ہر تقریب و انجمن میں ہماری شہری زندگی کا جزو اعظم پوشیدہ ہے ۔ حاکم کی حکومت کے سامنے ہماری گردنیں خم رہتی ہیں ۔ قانون کی پابندی کو اپنے اوپر لازم سمجھتے ہیں ، سزا کے خوف سے نہیں بلکہ اُس کو اپنی زندگی کا اصول سمجھ کر ، تمام احکام میں سب سے بڑھ کر جس حکم کی وقعت ہمارے دل میں ہے وہ یہ ہے کہ ایسے زیردستوں کو پناہ دیں جو زبردستوں کا مقابلہ کرنے سے معذور ہیں ۔ ہمارے یہاں ایسے قوانین بھی ہیں جو کبھی ضبط تحریر میں نہیں آئے اور نہ کسی قانونی سزا یا تدارک کے ساتھ نافذ ہوئے مگر باوجود اس کے جو شخص بھی اس کی خلاف ورزی کرتا ہے وہ مستوجب ملامت و نفرین سمجھا جاتا ہے » ۔

« ہم لوگ ارادہ بھی رکھتے ہیں اور عمل بھی ۔ ملک کے لئے زندگی وقف کر کے جینا ہماری اصلی زندگی ہے ، ہم ایک ایسی زندگی حاصل کرنا چاہتے ہیں جو اپنی تمام دلفریبیوں کے باوجود اسراف سے پاک ہو ۔ ہم غور و خوض کا مادہ پیدا کرنا چاہتے ہیں ۔ لیکن انسانیت سے باہر نہیں ہونا چاہئے ۔ ہماری نگاہ میں دولت ظاہری آرائش کے لئے نہیں ہے بلکہ معقول استعمال کے لئے ، غربت کا اعتراف کرنا ہمارے لئے ذلت نہیں ہے لیکن اس کے دفعیے کی کوشش نہ کرنا بیشک ذلت ہے » ۔

یونان اور روما کے مفکرین کے مطالعہ اور کلاسکی ادبیات کی درس و تدریس نے پندرھویں اور سولھویں صدی کے یورپ کو پرانی سیاسی قدروں مثلاً انفرادی آزادی ، حب الوطنی و قومی آزادی ، متمدن سیاست سے روشناس کرایا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی آزاد خیالی اور اخلاقیات میں دوبارہ وہ لچک پیدا ہوئی جو یونان اور روم کی غیر مذہبی تمدن کا طرۂ امتیاز تھی ۔ کیونکہ جہاں تک مفکرین یونان

اور روم کے غور و فکر اور نقطۂ نگاہ کا تعلق ہے وہ خالص غیر مذہبانہ (Secular) ہے ۔ ان کے فلسفہ اور آئین و قوانین کے مطابق انسان سے مافوق اور اس دنیا سے ماوراء کوئی ایسا علم و ہدایت کا منبع اور سر چشمہ نہیں جس سے وہ اپنی تہذیب و تمدن، اپنی سوسائٹی اور اپنی سیاست کے لئے کوئی قانون یا ہدایت حاصل کرسکتے ۔ صحیح اور غلط، مفید اور مضر کا فیصلہ اعمال کے ان نتائج سے ہی اخذ کیا جاسکتا ہے جو دنیا میں ظاہر ہوتے ہیں ۔ خدا کے ہونے یا نہونے کا انسان کی عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں اور اس لئے اپنی خواہشات کی تکمیل کے لئے انسان آزاد ہے کہ وہ اپنی سمجھ اور بساط کے مطابق ذرائع اور طریقے اختیار کرے ۔

« بابر به عیش کوش که عالم دوباره نیست »

الغرض تحریک احیاءالعلوم نے یورپ کے فکرو نظر کو جو نئی وسعت اور آزادی بخشی اُس نے قرون وسطیٰ کے تہذیب و تمدن پر بہت گہرا اثر ڈالا ۔ اور ان خیالات و تعلقات زندگی میں انقلاب پیدا کردیا جو قرون وسطیٰ کی سیاسی اور معاشرتی زندگی میں سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتے تھے ۔ نشأۃ جدید نے یونان کے اور روم کے علوم و فنون سے پھر دلچسپی پیدا کردی اور ان میں خوشی و خرم زندگی بسر کرنے کا جذبہ ابھارا ۔ صرف یہی نہیں بلکہ عالم فطرت کے تصور کو تبدیل کردیا۔ یورپ کو ایک نیا سیاسی نظریہ دیا جو انفرادیت اور قومیت کے تصورات پر مبنی تھا ۔ ایک نئی معاشرتی زندگی کو جنم دیا جس میں ربط و ضبط کی نئی صورتیں مثلاً شہری زندگی، دعوتیں اور جلسے اور رقص و سرود کی محفلیں وجود میں آئیں جن کا سلسلہ آج تک باقی ہے ۔

سیاسی و معاشرتی تغیرات کے ساتھ ساتھ اس تحریک نے اخلاق و مذہب اور اعمال و اعتقادات میں بھی تغیرات پیدا کئے ۔ نئی تعلیمات اور نئی زندگی کے نئے تقاضوں کے زیراثر کلیسا اور اس کے عائد کردہ مذہبی قیود کا احترام اٹھ گیا اور کلیسا کے بلند دعووں اور اس کے معتقدات کے خلاف اعتراضات اور اس کی طرف سے لاپروائی کی وبا عام ہوگئی ۔ بقول جانسن « صورت اور رنگ کی حسی مسرت نے بعض لوگوں کو شہوات نفسانی میں مبتلا کردیا ۔ دنیاوی اشیاء کے ساتھ نامناسب دلبستگی نے ایک دنیادارانہ غیر مسیحی روح پیدا کردی اور انتقاد نے تشکیک و بےدینی » ۔

نشأۃ جدید کے خیالات و اثرات سے پوپ بھی محفوظ و مامون نہ رہ سکے تھے ۔ اعمال و افعال اور سیرت و کردار کے لحاظ سے حضرت عیسیٰ کے جانشین اور کلیسا کے

سربراہ اور دوسرے دنیاوی حکمرانوں میں کوئی خاص فرق و امتیاز باقی نہ رہ گیا تھا۔ وہ اسی شان و شوکت سے رہتے، فوجیں رکھتے اور اپنے دشمنوں کے خلاف اسی طرح سے جنگ کرتے جس طرح کوئی دوسرا دنیاوی حکمراں، جنگ و جدال میں مصروف رہنے کی وجہ سے میکیا ویلی کے دو ہم‌عصر پوپ، الگزینڈر ششم (۱۴۹۲ - ۱۵۰۳) اور جولیس دوم (۱۵۰۳ - ۱۵۱۳) جنگی پوپ ہی کے لقب سے مشہور تھے۔ سیاست اور سیاسی سازشوں میں دلچسپی اور عملی حصہ لینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایک طرف تو پوپ اور اہل کلیسا سے مذہبی فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی ہونے لگی تھی اور دوسری طرف سیاسی مخاصمت نے ان کے مذہبی اقتدار کی مخالفت کے خیال و جذبہ کو اور ہوا دی۔ اور اس طرح کلیسا کی اصلاح کا مطالبہ اُٹھ کھڑا ہوا۔ منصب پوپ اور اقتدار کلیسا کی طرف سے جو ایک عام بےچینی اور بد دلی پیدا ہوگئی تھی اسے اولیور تھیچر اور فرڈیننڈ شیول نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔ «پوپ کے دربار میں ایک بہت بڑی تعداد معتمدوں، محرروں، خادموں اور ملازموں کی رہتی تھی۔ مستقل فوج قائم تھی۔ عالیشان عمارتیں بن رہی تھیں۔ نقش و نگار، مجسمے اور دوسرے پسند خاطر نفیس کاموں کا سلسلہ جاری تھا۔ قلمی مسودے اور کتابیں خریدی جارہی تھیں....... حکومت کے اخراجات بہت بڑھے ہوئے تھے کیونکہ تمام حکومتوں سے پوپ کے تعلقات قائم تھے۔ ان سب ضروریات کے لئے ہر سال بے اندازہ رقم کی حاجت ہوتی تھی۔ پاپاؤں نے مختلف طریقوں اور مختلف ناموں سے ساری دنیا پر محصول لگا رکھا تھا» اور «روم کی طرف سونے چاندی کا سیلاب بہا چلا جا رہا تھا..... جرمنی، فرانس اور انگلستان کے لوگ یہ سوال کرنے لگے تھے کہ پوپ کے اس سامان تعیش کے فراہم کرنے، اسکی فوج کو میدان جنگ میں قائم رکھنے اور اس کے صنعتی کاموں کے اخراجات ادا کرنے کے لئے ہم لوگوں پر کیوں محصول لگایا جائے»۔

پاپاؤں اور پادریوں کے عیش و عشرت اور دنیاداری میں منہمک ہونے کی شکایت صرف «عوام و خواص» تک ہی محدود نہ تھی بلکہ خود کلیسا کے باکمال علماء اور سنجیدہ دماغوں کو بھی اس بات کا شدید احساس تھا کہ پوپ اور پادریوں کا طرز زندگی ان کی اخلاقی پستی اور ان کی اپنے فرائض کی طرف سے عدم توجہی کی وجہ سے کلیسا کے احترام اور مذہب کے وقار کو زبردست ٹھیس پہنچ رہی تھی۔ بے دینی بڑھتی جا رہی تھی اور اس لئے ضروری تھا کہ ان کے اخلاق اور طرز حیات کے ساتھ ساتھ ان کے

لغو اور مہمل عقیدوں کی بھی اصلاح کی جائے ۔ پادریوں کی ایک مجلس کو مخاطب کرتے ہوئے کالٹ (Colet) نے بجا طور پر کہا تھا کہ «کاش آپ لوگ زرا اپنے نام اور اپنے کام کا پاس کرتے اور کلیسا کی اصلاح کی طرف متوجہ ہوجاتے ۔ اس وقت سے زیادہ کبھی اصلاح کی ضرورت نہیں ہوئی تھی اور اس سے قبل کبھی کلیسا کی حالت پُر زور جدوجہد کی محتاج نہیں تھی . . . . . ہمیں مرتدوں سے مشکلات پیش آرہی ہیں مگر اُن کی مرتدانہ کار روائیوں میں کوئی کار روائی بھی ہمارے لئے اور تمام قوم کے لئے اس سے زیادہ نقصان دہ نہیں جسقدر خود اہل کلیسا کے فاسقانہ اور مبتذل اطوار ہمیں نقصان پہنچا رہے ہیں» ۔

غرض کہ مذہب کی اصلاح بلکہ اصلاح کلیسا کی ضرورت کا ہر اُس شخص کو احساس تھا جسکے دل میں کچھ بھی مذہب کا پاس تھا ۔ مارٹن لوتھر (Martin Luther) سے قبل جان وائی کلف (John Wycliffe) نے انگلینڈ میں ، جان ہس (John Huss) نے بوہیمیا میں ، اور سیونرولا (Savanarola) نے اٹلی میں ، پادریوں کی اخلاقی زبون حالی اور دنیا پرستی کے خلاف آواز اٹھائی تھی مگر قبل از وقت ہونے کی وجہ سے وہ صدا بصحرا ثابت ہوئی ۔ لیکن نشاۃ ثانیہ نے یورپ کے فکر و نظر کو اصلاح کلیسا کے لئے ہموار کردیا تھا ۔ اس لئے جب مارٹن لوتھر نے پوپ کی سیادت و اقتدار اور کلیسا کی خامیوں و کوتاہیوں کے خلاف آواز اٹھائی تو اسے نہایت ہی وسیع تائید اور ہردلعزیزی حاصل ہوئی ، « مرتدانہ خیالات » پھر سے ایک بار زندہ ہوگئے لیکن برخلاف تحریک احیاء ، یہ ایک خالص مذہبی تحریک تھی ۔ مذہب کی مخالفت اور مذہبیت سے اسکو دور کا بھی واسطہ نہ تھا ۔ لوتھر ، زونگ لی (Zwingli) اور کالون (Calvin) کے رگ و پے میں جذبۂ مذہبیت جاگزیں تھا ۔ وہ نشۂ مذہب سے سرشار تھے اور ان کا دلی منشاً عوام الناس کو اصولاً مذہب کا پابند بنانا تھا ۔ وہ اہل کلیسا کی ان کوتاہیوں اور بدکاریوں کو رفع کرنا چاہتے تھے جنکی وجہ سے عوام کے دلوں سے مذہب و مذہبی احکام کی عظمت و وقعت جاتی رہی تھی ۔ مگر اس تحریک کے زیر اثر سولھویں صدی کے اوائل میں یورپ کی مذہبی وحدت ختم ہوگئی ۔ انگلستان ، اسکاٹ لینڈ ، سوئیڈن ، ناروے ، سوٹزرلینڈ اور جرمنی کے بعض علاقوں میں یورپ کی سیادت کے بجائے قومی کلیساؤں کا دور دورہ ہوگیا ۔

احیاءالعلوم اور تجدید دین کی تحریکوں نے اس طرح سے یورپ کے سیاسی اور ذہنی حالات و رجحانات میں ایک زبردست انقلاب پیدا کیا ۔ مملکت ، معاشرت ، فطرت ، علوم و فنون وغیرہ کے متعلق قرون وسطیٰ کے مسلمات و معتقدات ، تصورات و نظریات کو

پایۂ اعتبار سے ساقط کردیا اور فکرو نظر کے حدود کو وسعت دیکر اخلاقی آزادی اور حصول علم کیے ذوق و شوق کو ترقی دی ۔ اس انقلاب نے یورپ کی تمدنی اور سیاسی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا ۔ جس طرح مذہبیات میں لوتھر تحریک اصلاح کا پیشرو اور علمبردار ہے اسی طرح سیاسیات میں میکیاویلی تحریک احیاء کا ترجمان اور نمائندہ ہے ۔

میکیاویلی کا طریق کار اور سیاسی طرز فکر :

میکیاویلی کو عام طور سے عصر جدید کا پہلا سیاسی مفکر کہا جاتا ہے اور یہ کسی حد تک صحیح بھی ہے کیونکہ اس کی تصنیفات میں بعض ایسے نظریات ملتے ہیں اور اس کے طرز فکر میں ایسی جدت و ندرت جنکا قرون وسطیٰ میں پتہ بھی نہ تھا اور جو آج بھی فلسفۂ سیاسیات کا اہم و قیمتی عنصر ہیں ۔ اس میں شک نہیں کہ ارسطو کے بعد وہ پہلا عالم ہے جس نے متجسس دماغ پایا تھا اور جس نے تاریخ و تجربہ کی روشنی میں سیاست کے اصول و مقاصد کی توضیح و تعیین کرنے کی کوشش کی اور مملکت کی بقا و استقلال کے مسئلہ پر خالص ذہنی و فنی تحقیق کی ۔ اپنی مشہور کتاب « حکمراں » (The Prince) کے ذکر میں وہ لکھتا ہے کہ « میں نے اس مبحث پر غور کرنے میں اپنی انتہائی قابلیت صرف کردی ہے کہ حکومت کی حقیقت کیا ہے، اس کے اقسام و حصول کی تدابیر کیا ہیں اور ان اسباب و علل سے بحث کی ہے جن سے وہ قائم رہتی ہے اور جن سے وہ فنا ہوجاتی ہے » ۔

۱۰ دسمبر سنہ ۱۵۱۳ع کو میکیاویلی نے اپنے دوست فرانسسکو و تیوری کے نام جو خط لکھا تھا وہ اس کے طرز فکر اور مقصد کو بخوبی واضح کرتا ہے ۔ اس نے لکھا کہ « ادھر شام ہوئی اور میں گھر واپس آیا اور مطالعہ کے کمرہ میں داخل ہوگیا ۔ داخل ہونے سے پہلے میں گرد و غبار سے اٹے ہوئے دھقانی کپڑے اتار ڈالتا ہوں اور شریفانہ درباری لباس پہن لیتا ہوں ۔ جب اس طرح مناسب لباس پہن کر قدیم درباروں میں حاضری دیتا ہوں تو یہاں لوگ مجھ سے اخلاق سے پیش آتے ہیں اور مجھے وہ غذا نصیب ہوتی ہے جو مجھے بہت مرغوب ہے ۔ میں ان سے اپنے دل کی باتیں کہنے میں ذرا بھی نہیں جھجکتا ۔ انہوں نے اپنی زندگیوں میں جو کچھ کیا میں ان سے اس کا سبب دریافت کرتا ہوں اور وہ مجھ پر ایسے مہربان ہیں کہ مجھے سب کچھ بتا دیتے ہیں اس طرح چار گھنٹے گذر جاتے ہیں اور تکان ہے کہ مجھے چھو بھی نہیں جاتا ۔ انتہی

دیر کے لئے میں اپنی ساری مصیبتیں بھول جاتا ہوں ۔ افلاس کا خیال مجھے پریشان نہیں کرتا ۔ موت کے خیال سے بھی مجھے ذرا وحشت نہیں ہوتی ۔ اتنی دیر بس ان عظیم‌الشان ہستیوں کا دھیان میرے ذہن پر پوری طرح چھایا ہوا ہوتا ہے ۔ دانتے (Dante) نے کیا خوب کہا ہے « علم کا انحصار اُن معلومات پر ہے جو انسان محفوظ رکھ سکے ۔ باقی فضول ہیں » چنانچہ ان عالی مرتبت اشخاص کے ساتھ مکالمہ سے مجھے جو کچھ حاصل ہوا وہ میں نے سپرد قلم کر ڈالا ہے اور اس طرح مملکتوں (Principalaties) پر ایک تصنیف تیار کی ہے ۔ اس کتاب میں، میں نے موضوع کے ہر پہلو سے بحث کی ہے ، مملکت کیا ہے ؟ اس کی کتنی اقسام ہیں ؟ ۔ وہ کس طرح برقرار رکھی جاسکتی ہے ۔؟ وہ کیونکر ضائع ہوتی ہے ؟ اگر اس سے پہلے کبھی بھی تم نے میرے خیالات کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا ہوگا تو یقین ہے کہ یہ کتاب تمہیں ناپسند نہ ہوگی ۔ رہے بادشاہ ، خاصکر نئے باشاہ تو انہیں اس کتاب کا خیر مقدم کرنا چاھئے ۔ یہی وجہ ہے کہ میں اس کتاب کو ژیو لیانو کے نام معنون کررھا ہوں . . . . . اس مختصر سی کتاب کے پڑھنے سے تمہیں معلوم ہوگا کہ یہ پندرہ برس جو میں نے آئین جہانبانی کے مطالعہ میں صرف کئے وہ رائگاں نہیں گئے ۔ میں نے اپنا ایک لمحہ بھی ضائع نہیں کیا . . . . میرا افلاس میری ایمانداری کا سب سے بڑا ثبوت ہے ۔ »

میکیاویلی کے فلسفہ کا طریق اور اس کا نقطۂ نظر مندرجہ بالا اقتباس سے بخوبی عیاں ہوتا ہے ۔ اس خط سے اس الزام کی حقیقت بھی ظاہر ہوجاتی ہے کہ اس کا منشاء « لورنزو ڈی میڈیچی » (Lorenzo De Medici) کی بےجا خوشامد کے ذریعہ اس کی نظر التفات و کرم کو اپنی جانب متوجہ کرنا تھا ۔ اس نے شروع میں کتاب کا نام « مملکت » تجویز کیا تھا لیکن حالات کی تبدیلی اور ناساز گاری نے « حکمراں » رکھنے پر مجبور کیا ۔ جس طرح کتاب کے نام میں تبدیلی ہوئی اُسی طرح انتساب بھی بدلا یعنی ژیولیانو کے بجائے لورنزو ڈی میڈیچی کے نام سے معنون ہوئی ۔

غالباً نامناسب نہ ہوگا اگر اس موقع پر « حکمراں » کی بعض ان خوبیوں کا بھی ذکر کردیا جائے جنکی وجہ سے پڑھے لکھے حلقوں میں اور خاصکر سیاست دانوں اور سیاسیات سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے « حکمراں » آج بھی ایک خاص کشش رکھتی ہے ۔ پہلی خوبی اس کتاب کا اختصار ہے لیکن مختصر ہونے کے باوجود اس میں ان تمام مسائل پر تبصرہ و تنقید ہے جو آج بھی موضوع گفتگو و بحث ہیں مثلاً شہریت اور شہری

کے قومی و ملی فرائض (Citizenship) ، اصول جہانبانی اور حکمت عملی (Statecraft) ، اور سیاسی اقتدار (Political Power) وغیرہ وغیرہ ۔ مختصر لیکن ساتھ ہی بین‌الاقوامی سیاست کی اچھی ہینڈبک ہونے کے علاوہ « حکراں » کا اسلوب نہایت ہی صاف ، شستہ اور رواں ہے ۔

میکیاویلی کے طرز فکر کے سلسلہ میں دو باتیں یاد رکھنا ضروری ہیں اول یہ کہ اس کے سیاسی نظریات اور طریق فکر نے قرون وسطیٰ کے سیاسی نظام اور نظریات کو بالکل ختم نہیں کردیا ۔ وہ اُس دور کے سیاسی اور ذہنی طرز فکر سے باغی تھا اور اپنی بغاوت میں کامیاب بھی ہوا لیکن وہ نظریات اور طرز فکر جنکا ٹامس اکوی‌ناس (Thomas Acquinas) نمائندہ اور ترجمان ہے وہ اب بھی کلیسا اور کیتھولک مفکرین کے فلسفہ کی روح ہیں اور اس لحاظ سے یورپ کی موجودہ تہذیب کا اسی طرح ایک اہم جز ہیں جس طرح میکیاویلی کا نکتۂ نگاہ اور طریق فکر ۔ دوم یہ کہ میکیاویلی احیاء و اصلاح کی اُن دو تحریکوں میں سے صرف ایک کا نمائندہ ہے جو عصر جدید کی تہذیب و تمدن ، علوم و فنون اور سیاسی اور معاشی نظام کا سنگ بنیاد ہیں ۔

میکیاولی نہ صرف اپنے ماحول کی پیداوار تھا بلکہ اسکا حقیقی ترجمان بھی تھا ، سولہویں صدی کے سیاسی و ذہنی رجحانات کی جو جیتی جاگتی تصویر ہمیں اسکی تصنیفات میں ملتی ہے اور قرون‌وسطیٰ کے سیاسی عقائد اور نظریات کو جس عدم توجہی سے وہ بیک قلم رد کردیتا ہے وہ لاجواب اور عدیم‌المثال ہے بقول لارڈ برائس (Lord Bryce) قرون‌وسطیٰ میں سیاسیات کا قطعی وجود نہ تھا ۔ سلطنت مقدونیہ کے زوال اور یونان کی خود مختاری سلب ہوجانے کے بعد اہل روم نے ایک عظیم‌الشان سلطنت کی داغ بیل ڈالی تھی اور رفتہ رفتہ یونان سے لیکر انگلستان تک ساری « مہذب دنیا » کو اپنے میں جذب کرلیا تھا ۔ لیکن جب جمہوریۂ روم میں نظام شاہی قائم ہوا تو اس تبدیلی کا اثر روم کے مقبوضات اور باجگزار علاقوں کی نہ صرف سیاسی زندگی پر بلکہ سیاسیات پر بھی بہت گہرا اور دیر پذیر ہوا تھا ۔ رومن سلطنت میں آزادانہ سیاسی زندگی فنا ہوگئی اور گو کہ شہری قانون اور نظم و نسق میں کافی ترقی ہوئی لیکن نظری سیاسیات میں کسی اضافہ یا ترقی کا ثبوت نہیں ملتا ۔ بقول پولک (Sir Frederic Pollock) « رومن بہت بڑے حکمران اور مدبر تھے ۔ انہوں نے باضابطہ قوانین بھی بنائے لیکن فلسفہ میں یہ صرف یونانیوں کے شاگرد اور ان کی نقل کرنے والے تھے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ (کیونکہ) جس روشن خیالی کی

فضا میں یونانی خیالات کی نشو و نما ہوئی تھی اور جسے ارسطو ایک معمولی شہری کی سیاسی زندگی کی تکمیل کیلئے ضروری سمجھتا تھا وہ اس زمانہ میں بالکل معدوم ہوگئی تھی اور اسکی ازسرنو تعمیر کی ضرورت تھی » ۔ قرون‌وسطیٰ میں سیاسی زندگی کے ساتھ روشن خیالی بھی مفقود ہوگئی تھی اور بقول ڈننگ (William Archbold Dunning) « یورپ مایوسانہ عقیدہ اور شرمناک وہم پرستی میں مبتلا ہوگیا تھا »

قرون‌وسطیٰ کا سب سے اہم مسئلہ کلیسا اور مملکت کا قضیہ تھا ۔ جن لوگون کو سیاست سے دلچسپی تھی یا جن میں غور و فکر کا مادہ تھا ان کی ساری کاوش و توجہ اس مسئلہ پر مرکوز تھی کہ دنیاوی اور دینی حکومت میں کیا رابطہ و رشتہ ہونا چاہئیے ۔ اپنی اپنی پسند و رجحان کے مطابق وہ پوپ یا شہنشاہ کے بلند دعوون کی تائید یا تردید کرتے تھے ۔ دماغی تجسس اور خالص ذہنی فکر جو فلاسفۂ یونان کا طرۂ امتیاز تھا اور جو عصر جدید کے مفکرین کا خاصّہ ہے قرون وسطیٰ میں اسکا قطعی فقدان تھا اور اسی لئے فلسفہ اور سیاست کے نقطۂ نظر سے قرون وسطیٰ کو یورپ کا « تاریک دور » کہا جاتا ہے ۔ دانتے (Dante) اور ٹامس اکوئی ناس (Thomas Acquinas) قرون وسطیٰ کے بہترین دماغ ہیں ۔ لیکن فلسفۂ سیاسیات کی قلمرو میں وہ مناظرین سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے ۔ ان کی تصانیف کا مبحث وہی قرون وسطیٰ کا فرسودہ مسئلہ ہے کہ پوپ اور شہنشاہ میں کون افضل اور بر تر ہے ؟ ان کی تصنیفات میں نہ تو کوئی مکمل سیاسی نظریہ ملتا ہے اور نہ کوئی نیا خیال ہی ۔ استدلال کے بجاے شوکت الفاظ اور ادیبانہ بلند پروازیون سے کام لیا گیا ہے اور لطف تو یہ ہے کہ ایک طرف تو « ڈی مونارکیا » (De Monarchia) میں دانتے نے یہ ثابت کیا ہے کہ رومن قوم کو دنیا فتح کرنے کا اعزاز اور فرمان، خداے بزرگ و برتر کی طرف سے عطا ہوا ہے اور مزید برآن یہ کہ مملکت کے اختیارات براہ راست خدا کی طرف سے تفویض ہوئے ہیں اور حکومت کے معاملات میں پوپ یا کلیسا کو مداخلت کا کوئی حق نہیں ۔ مگر دوسری طرف وہی دانتے فریڈریک ثانی کو ملحدین کے ساتھ اپنی « دوزخ » میں جگہ دیتا ہے حالانکہ بظاہر دانتے کو اسکا شکرگزار ہونا چاہئے تھا کیونکہ فریڈریک ثانی مرتے دم تک پوپ کے خلاف برسر پیکار رہا کیونکہ اس کے نزدیک پوپ ایک ایسا شخص تھا « جو زندگی کے اہم فرائض کو چھوڑکر غیر ضروری عبادات میں پڑ گیا ہے ۔ مساوات یا انصاف کا اسے بالکل پاس نہیں ۔ حضرت عیسی کا جھوٹا خلیفہ اور مار آستین ہے اور محض

حکومت کی خوشحالی اور عظمت کے رشک سے دنیاوی معاملات میں خواہ مخواہ دخل دیتا ہے » ۔

دنیوی اور دینی طاقتوں کے درمیان تصادم اس وجہ سے تھا کہ قرون وسطیٰ میں مذہب اور سیاست کا چولی دامن کا ساتھ تھا بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ سیاست کو مذہبیات کا تابع تصور کیا جاتا تھا ، اگرچہ عملی سیاست اور اخلاقیات میں کوئی خاص رابطہ نہ تھا ۔ اس لئے میکیاویلی کے نظریات اور طرز فکر میں جو بات سب سے زیادہ نمایاں نظر آتی ہے وہ اسکی سیاست میں مذہبیات کے عمل و دخل کے خلاف بغاوت ہے ۔ اس دور کا مسلمہ نظریہ یہ تھا کہ انسان حیوانیت اور روحانیت سے مرکب ہے اور اسکی زندگی کی اصلی و حقیقی منزل آخرت ہے ۔ یہ دنیا عیش و عشرت کا مقام نہیں بلکہ دارالمحن ہے ۔ جتنا ہی انسان اس دنیا اور اسکی لذات و خواهشات سے تعلق رکھےگا اتنا ہی وہ گندگی سے آلودہ ہوگا اور اسی قدر وہ مزید عذاب کا مستحق ہو جائےگا ۔ یہ خیال عام تھا کہ انسان دنیا میں کام کرنے اور یہاں کے معاملات کو چلانے نہیں آیا بلکہ ایک گندگی اور نجاست میں پھینک دیا گیا ہے جس سے اسے بچنا اور دور بھاگنا چاہئے ۔ اگرچہ انسان فطری طور سے مدنی‌الطبع اور آرام و آسائش کی زندگی کا خواهشمند ہے لیکن اس کا حقیقی مقصد اور اصلی خواهش نجات اُخروی حاصل کرنا ہے ۔ چونکہ انسانی زندگی کے دو پہلو اور مقصد ہیں اس لیے دو قسم کے قوانین — الٰہی اور انسانی — کی ضرورت ہے جو اسکے لئے دنیوی فلاح اور اُخروی نجات کا ذریعہ بنیں ۔ انسانی قانون کا منشا اس کی دنیاوی ضرورت کو پورا کرنا ہے تاکہ وہ آرام و اطمینان کی زندگی بسر کرسکے اور قانون الٰہی اس کی رشد و ہدایت کے لئے ناگزیر ہے تاکہ وہ اپنی روحانی اصلاح کرکے نجات دارین حاصل کرے ۔ چونکہ روحانی اصلاح اور نجات اخروی کو مادی فلاح اور دنیاوی راحت پر ترجیح ہے اس لئے قانون الٰہی کو انسانی قانون پر فوقیت حاصل ہے اور چونکہ قانون الٰہیٰ کا محافظ و ترجمان کلیسا ہے اسلئے کلیسا کو ہر دنیاوی ادارہ پر فوقیت اور ترجیح حاصل ہونی چاهئے ، دوسرے لفظوں میں مملکت اور عمال حکومت کو کلیسا اور کلیسا کے عاملوں کا مطیع و معتقد ہونا چاهئے ۔ جان سالسبری کے الفاظ میں « حکمراں در حقیقت قسیسوں کا خادم ہے اور ان مقدس فرائض کو انجام دیتا ہے جن کا قسیسوں کے هاتھ سے انجام پانا ان کے شایانِ شان نہیں ہے ۔ ربانی قانون کا ہر ایک فرض اگرچہ مذهبی و مقدس ہے تاهم جرائم

کی سزا دینا پست درجہ کا کام ہے اور ایک طرح پر جلاد کے کام کے مشابہ معلوم ہوتا ہے » ۔

جرأت رندانہ سے کام لیتے ہوئے میکیاویلی نے حشر و نشر اور نجات اُخروی کو سیاسی اور معاشرتی زندگی کے محرکات کے زمرہ سے خارج قرار دیا اور دنیوی راحت اور مادی فلاح کو سیاست کا موضوع اور مملکت کا منشا و مقصد بتایا ۔ اس طرح قانون الہیٰ اور انسانی قانون کی تعریف اور کلیسا یا مملکت کی برتری کے سوال کو خارج از بحث کردیا ۔ لیکن اسکے معنی یہ ہرگز نہیں کہ وہ مذہب کی تذلیل کرنا چاھتا تھا۔ « مقالات » اور حکمراں » دونوں میں وہ مذہب کی افادیت و اہمیت کا اعتراف کرتا ہے اور اس امر پر زور دیتا ہے کہ شہری زندگی کے معیار کو بلند اور برقرار رکھنے کے لئے مذہب کا وجود مفید اور ضروری ہے ۔

وہ اہل مدرسہ (Schoolmen) کی طرح مقلد اور مذہبی نہیں ہے بلکہ تاریخ اور تجربہ کی روشنی میں اس نے اپنے نظریات قائم کئے ۔ « پندرہ برس جو میں نے آئین جہانبانی کے مطالعہ میں صرف کئے وہ رائگاں نہیں گئے» اور اسی لئے اسکی تصانیف میں جذبات کی روانی اور گرمجوشی کے بجائے عقل و دماغ کی سنجیدگی اور متانت حاوی ہیں۔ وہ « اشیا کی واقعی صداقت » کا قائل اور متجسس ہے اور اسی لئے ارسطو کی طرح اپنے نظریات کی تائید میں خشک واقعات اور دلیلوں کا ان گنت انبار لگا دیتا ہے ۔ یہ وہ طریق فکر ہے جو قرون وسطیٰ میں مفقود تھا ۔ اسکا موضوع « مملکت » تھا اور مملکت کی اقسام، بقا اور استقلال پر اس نے خالص ذہنی و فنی تحقیق کی اور اسی کے ذیل میں سیاست کے مقاصد اور سیاسی زندگی کے محرکات کی تشریح بھی کی ۔

«حکمراں»

« حکمراں » اور « حکمراں » کے مصنف کی حیثیت سے میکیاویلی کو تاریخ و سیاسیات میں جو غیر معمولی حیثیت حاصل ہے اس کے پیش نظر یہ مناسب بلکہ مفید ہوگا کہ ہم « حکمراں » کے مطالب پر ایک طائرانہ نظر ڈال لیں ۔ اس طرح سے ہم نہ صرف « حکمراں » کی مقبولیت کے راز سے آگاہ ہوسکیں گے بلکہ میکیاویلی کے سیاسی نظریات کے بارے میں بھی زیادہ متوازن رائے قائم کرسکیں گے ۔

« حکمراں » کی ابتدا ہی میں وہ کہتا ہے کہ حکومتیں دو قسم کی ہوتی ہیں،

جمہوری طرز کی اور بادشاہت ، بادشاہی حکومتیں موروثی ہوتی ہیں یا نئی نئی قائم شدہ (باب — ۱)۔ لیکن « اس وقت میں جمہوریتوں کا ذکر نہیں کرتا » کیونکہ اس سے قبل « مقالات » میں وہ ان پر تفصیل سے اظہار خیال کرچکا ہے ۔ اس وقت « میں صرف بادشاہتوں کے بارے میں لکھنا چاہتا ہوں » اور اس سلسلہ میں موضوع بحث یہ ہے کہ . . . . . شاہی حکومتوں کی تقسیم میں نے کی ہے ان کے مطابق ان پر کیونکر حکومت کی جائے اور انہیں کیسے برقرار رکھا جائے »۔ نئی حکومتوں کی نسبت موروثی حکومتوں کو چلانا زیادہ آسان ہے کیونکہ « لوگ ایک خاص خاندان کی حکومت کے عادی ہوجاتے ہیں » (باب — ۲)۔ لیکن نئی حاصل کی ہوئی حکومتوں میں خاص طور سے دقتیں پیش آتی ہیں۔ « ایسی بادشاہتوں میں گڑ بڑ اور انقلابوں کا سبب وہ قدرتی پیچیدگیاں اور مشکلات ہوتی ہیں جو نئی فتوحات کے لوازم میں سے ہیں»۔ (باب — ۳) ۔ نئی فتح کی ہوئی سلطنتیں اگر آزادی کی خوگر ہوں اور خود ساختہ قوانین کے تحت رہ چکی ہوں تو انہیں قابو میں کرنے کے لئے تین صورتیں ہیں ۔ اول یہ کہ انہیں بالکل تباہ و برباد کردیا جائے ۔ دوم یہ کہ فاتح حکمراں وہاں بود و باش اختیار کرے اور سوم یہ کہ وہ خراج پر قناعت کرے اور وہاں کے پرانے قوانین باقی و جاری رہنے دے اور وہاں اپنی پسند کے امراء کی حکومت (Oligarchy) قائم کردے جو اُس فاتح کے مفاد و مصالح کا خیال اور رعایا کو خوش و تابعدار رکھے (باب — ۵)۔ حکومت کا حاصل کرنا اتنا مشکل نہیں جتنا بادشاہت کا قایم رکھنا ۔ فرانسسکو اسفورزا (Francesco Sforza) اور سیزر بورجیا (Cesare Borgia) کے حالات زندگی سے میکیاویلی نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ « جو سلطنتیں یکایک وجود میں آتی ہیں اُن کی جڑیں کھوکھلی اور ان کے تعلقات غیر مستحکم ہوتے ہیں ۔ وہ آندھی کے ایک جھونکے کی بھی تاب نہیں لاسکتیں ۔ یہ اور بات ہے کہ جنھیں قسمت سے اچانک بادشاہت ملے ان میں یہ بھی صلاحیت ہو کہ وہ یہ جلد سیکھ لیں کہ اپنی بادشاہت کو کیونکرقایم و استوار رکھیں » (باب — ۷)۔ بادشاہت کو قائم رکھنے میں بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور خصوصاً ایک حکمراں کو اپنی نئی فتوحات کو اپنے قبضہ و قابو میں رکھنے کے لئے بہت سے جتن کرنے پڑتے ہیں اور بعض اوقات اس کے لئے یہ ناگزیر ہوجاتا ہے کہ رعایا کے دلوں میں خوف و محبت کا سکہ جمانے کے لئے وہ اولیویرتو (Oliverotto) کی طرح ظلم ، جورو ستم اور چالبازی سے کام لے ۔ ایسی صورت میں یہ طے کرنا ضروری ہے کہ کون کون سے مظالم ناگزیر ہیں « نقصان پہنچانا ہو تو چاہئے

کہ ایک دفعہ پہنچادے، بدمزگی دیر تک نہ رہے گی تو غصہ کی آگ بھی زیادہ نہ بھڑکنے پائے گی اور لطف و کرم سے کام لینا ہو تو تدریجاً، تاکہ لطف و اکرام کا ذائقہ دیر تک باقی رہے» (باب — ۸)۔

حکمران کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ سلطنت کی بنیادوں کو استوار و مضبوط کرے۔ اس امر کے لئے اس بات کی ضرورت ہے کہ اچھے قوانین وضع و جاری کئے جائیں اور ایک اچھی فوج رکھی جائے لیکن یہ فوج خود اسی کی اپنی ہونی چاہئے کیونکہ «زر آشنا (Mercenary) اور امدادی افواج بیکار بھی ہوتی ہیں اور خطرناک بھی»۔ «ان کو بادشاہ سے کوئی ایسا دلی تعلق تو ہوتا نہیں کہ اس کے لئے اپنی جانیں کھپادیں، بھلا کوئی دو چار ٹکے کے لئے اپنی جان قربان کیا کرتا ہے؟» (باب — ۱۲)۔ جب تک ریاست کی اپنی قومی فوج نہ ہوگی اس کی طاقت و حفاظت کا انحصار اس کے زور بازو پر نہ ہوگا بلکہ قسمت پر۔ «ممکن ہے کہ امدادی سپاہ بہترین سپاہ ہو اور بذات خود کار آمد بھی ہو مگر جو کوئی انہیں مدد کے لئے بلاتا ہے وہ عموماً نقصان ہی میں رہتا ہے اس لئے اگر انہیں شکست ہوتی ہے تو وہ مارا جاتا ہے اور اگر فتح ہوتی ہے تو وہ ان کا قیدی ہوجاتا ہے» (باب — ۱۳)۔

حکمران کے لئے یہ اشد ضروری ہے کہ وہ لہو و لعب کے بجائے فن جنگ میں مہارت حاصل کرے۔ حکمران کو یہ بھی چاہئے کہ وہ اپنے کو اُن تمام اوصاف سے مزین کرے جن سے وہ مقبول عوام و خواص ہو سکے۔ لیکن یہ ممکن نہیں، اس لئے حتی الامکان ایسی باتوں سے بچنا چاہئے جن سے سلطنت کے خطرے میں پڑنے کا اندیشہ ہو لیکن «اگر اس کی بدنامی ایسی برائیوں کی وجہ سے ہو جن کے بغیر حکومت قائم نہ رہ سکتی ہو تو اس کی اسے ذرا پروا نہیں کرنی چاہئے» (باب — ۱۵)۔ رعایا کا دل موہ لینے کے لئے مناسب اور بعض اوقات یہ ضروری ہوتا ہے کہ حکمراں فیاض و فراخدل ہو۔ لیکن اتنا کشادہ دست ہونا اچھا نہیں کہ اپنی ساری دولت اسی میں صرف کردے کیونکہ ایسی صورت میں اس کے بغیر چارہ نہیں رہتا کہ رعایا پر غیر معمولی محصول لگائے۔ ان کی جائدادیں ضبط کرے۔ طرح طرح کی ترکیبوں سے زرو پیہ وصول کرے۔ اور پھر رعایا اس سے نفرت کرنے لگے۔ کشادہ دستی کی بہ نسبت کفایت شعاری بہتر اور انسب ہے۔ اگر لوگ اسے کنجوس بھی کہیں تو اسے کچھ پروا نہیں کرنی چاہئے کیونکہ «اگر حکمراں اس کی بدولت رعایا کو لوٹنے سے بے نیاز ہوجائے، اپنی حفاظت اور

مدافعت کرسکے، اور اسے اس کی ضرورت نہ رہے کہ رعایا پر غیر معمولی محصول لگائے تو اسے اس اِلزام کی بالکل پروا نہ کرنی چاہئے کیونکہ یہ کفایت شعاری یا کنجوسی ایسی برائی ہے جس سے حکومت کرنے میں مدد ملتی ہے» ۔ (باب ــ ۱٦)

حکمراں کے لئے یہ بہتر ہے کہ «لوگ اسے سنگدل خیال نہ کریں بلکہ رحمدل سمجھیں ۔ مگر اس خصلت کے غلط استعمال سے اسے بچنا چاہئے» ۔ لیکن اسے اسکی پروا نہیں ہونی چاہئے کہ عوام‌الناس میں وہ سنگدل مشہور ہو ۔ «اگر اس طرح وہ اپنی رعایا کو متحد، مطیع و فرمانبردار رکھ سکے ۔ دو ایک دفعہ سختیاں کرکے جو حکمراں فتنہ و فساد کا خاتمہ کر سکے وہ بالاخر ایسے حکمراں سے زیادہ رحمدل ثابت ہوگا جو رحمدلی کی وجہ سے ڈھیل دئے چلا جائے اور جسکی وجہ سے لوٹ مار اور خون خرابہ ہوتا رہے، ایسی رحمدلی سے پورے ملک کو نقصان پہنچتا ہے ۔ برخلاف اسکے سختیوں اور سزاؤں کا اثر صرف چند افراد پر پڑتا ہے» «سیزر بورجیا سنگدل مشہور تھا ۔ مگر یہ سنگدلی ہی تو تھی کہ رومانا کو پھر سے اتحاد نصیب ہوا ۔ وہاں امن و امان کا دور دورہ ہوا اور اس کی اطاعت کی گئی» ۔ یہ سوال اکثر اُٹھایا جاتا ہے کہ حکمراں کے لئے یہ بہتر ہے کہ لوگ اس سے محبت کریں یا یہ کہ لوگ اس سے ڈریں ؟ میکیاویلی نے اس سلسلہ میں جو اظہار خیال کیا ہے وہ کافی غور طلب ہے، اس کا کہنا ہے کہ حکمراں سے محبت کا دار و مدار رعایا پر ہے اور دہشت کا انحصار خود اسکی ذات پر، اسلئے حکمراں کو چاہئے کہ اپنی عمارت (حکومت) ایسی بنیادوں پر کھڑا کرے جو اسی کے اختیار میں ہوں نہ ان پر جن پر دوسروں کا اختیار ہو» ۔ (باب ــ ۱۷)

حکمراں کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اچھی صفات کا حامل ہو مگر ضرورت اس بات کی بھی ہے کہ سلطنت کی خیر و بقا کے لئے وہ ہر ممکن قدم اُٹھانے اور ہر وسیلہ اختیار کرنے کے لئے تیار رہے ۔ اپنے رویہ میں تبدیلی کے لئے اسے ہمیشہ آمادہ رہنا چاہئے» ۔ «حکمراں لومڑی کی طرح چالاک ہو تو کامیابی اس کے قدم چومیگی ۔ (باب ــ ۱۸) ۔ البتہ حقارت و نفرت سے بچنے کے لئے اسے ہر ممکن کوشش کرنی چاہئے (باب ــ ۱۹) ۔ ناموری حاصل کرنے اور اپنی ہردلعزیزی بڑھانے کے لئے حکمراں کو چاہئے کہ اہل علم و فن کی قدردانی و عزت افزائی کرے ۔ اپنی رعایا اور خاص کر اہل حرفہ و پیشہ کی ہر طرح ہمت افزائی کرے ۔ جشنوں اور نمائشوں کے ذریعہ اپنی خوش خلقی اور سخاوت کا سب پر اظہار کرے ۔ (باب ــ ۲۱)

اپنے وزیروں اور معتمدوں کے انتخاب میں اسے بہت محتاط ہونا چاہئے (باب — ۲۲) مگر چاپلوسوں کی صحبت سے بچنا چاہئے ۔ (باب — ۲۳) اگر ہم ان اسباب کا بغور مطالعہ و تجربہ کریں جسکی وجہ سے اطالیہ کے رؤسا نے اپنی ریاستیں گنوائیں تو پتہ چلتا ہے کہ ان کی ناکامی، شکست یا جلا وطنی کا راز شرفاء کی خودسری و خود مختاری یا عوام کی ان سے بدظنی و نفرت یا ان کے ناقص فوجی نظام میں مضمر ہے ۔ « یہ خرابیاں نہ ہوں تو فوجوں کے ہوتے ہوئے سلطنتیں مغلوب نہیں ہو سکتیں » ۔ (باب — ٢٤)

انسانی معاملات میں قسمت کو دخل ہے۔ مگر وہ بالکل لاچار نہیں ہے اپنی عقل اور جد و جہد سے وہ نامساعد حالات اور قسمت کی کار فرمائیوں کا مقابلہ کر سکتا ہے ۔ « جو حکمران صرف قسمت پر بھروسا کرتا ہے وہ قسمت پلٹنے پر کیوں کر تباہ نہ ہو ؟ وہی حکمران بہت کامیاب ہوتے ہیں جو اپنے اعمال کو زمانے کے مزاج کے مطابق ڈھال سکتے ہیں » ۔ « پوپ جولیس دوم کے تمام کاموں سے بے چینی عیاں ہے ۔ زمانہ اور حالات کا تقاضا بھی یہی تھا کہ وہ آندھی کی چال چلے ۔ چنانچہ وہ ہمیشہ کامیاب ہوتا رہا » ۔ (باب — ۲۵)

چھبیسویں اور آخری باب میں اطالیہ کے قومی اتحاد اور سیاسی آزادی کی نہایت ہی پرجوش اپیل ہے ۔ دراصل « حکمراں » کا محرک اطالوی ریاستوں کی باہمی چپقلش اور خانہ جنگی، بین‌الاقوامی سیاست میں ہسپانیہ (Spain) اور فرانس کے مقابلہ میں اطالیہ کی زبوں حالی اور میکیاویلی کا جذبۂ حب‌الوطنی تھا، اور ان سب باتوں کے پیش نظر اسکی یہ خواہش تھی کہ اطالیہ کو ایک متحد، آزاد اور طاقتور ملک کی حیثیت سے یورپ کی سیاست میں وہی مرتبہ اور اہمیت حاصل ہو جو اسکی شاندار تاریخ اور زریں تمدن کے شایانِ شان ہو ۔

« حکمراں » کے سرسری مطالعہ سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ میکیاویلی کا منشاء نہ کسی فلسفہ کی تنقیص و تنقید تھا اور نہ کسی سیاسی نظریہ کی جرح و قدح ۔ جس مسئلہ سے اسے غرض و دلچسپی تھی وہ بحث و مباحثہ یا فکر و نظر سے حل نہیں کیا جا سکتا تھا ۔ اس کے حل کرنے کےلئے ضرورت تھی عزم کی، عمل کی اور سعی پیہم کی، کیونکہ اس مسئلہ کا تعلق عملی سیاست سے تھا، یعنی اطالیہ کی قومی آزادی و اتحاد کے نصب‌العین سے ۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ میکیاویلی نے اس کتاب کو اپنی زندگی میں شائع نہیں کرایا ۔ اور یہ کتاب اسکے انتقال کے پانچ برس بعد شائع ہوئی ۔

«حکمراں» ایک مختصر مگر جامع بیاض یا ھینڈ بک ہے - اس سے وہ لوگ استفادہ کر سکتے ہیں جو سیاسی اقتدار حاصل کرنا چاھتے ہیں یا اپنے اقتدار کو مزید مستحکم یا وسیع کرنے کے درپے ہیں - اور یہی وجہ ہے کہ گذشتہ چارسو برس میں یورپ کی تاریخ میں کوئی دور ایسا نہیں گذرا جس میں یورپ کے ممتاز مدبروں اور سیاستدانوں نے «حکمراں» کا غائر مطالعہ نہ کیا ہو - اس سلسلہ میں فرانسیسی مدبر رشلیو (Richlieu)، سوئیڈن کی ملکہ کرسٹینا (Queen Christina) ، پروشیا کے فریڈرک اعظم (Frederic the Great)، جرمنی کے بسمارک (Bismarck)، اٹلی کے مسولینی (Mussolini) اور سوویٹ روس کے لینن (Lenin) اور اسٹالن (Stalin) کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں - اس ضمن میں یہ بات البتہ کچھ کھٹکتی ہے کہ حکمراں» کو اپنی ھینڈبک یا مشعل راہ بنانے والوں میں اکثریت اُن مدبروں اور سیاستدانوں کی ہے جو ظالم و جابر یا ڈکٹیٹر تھے - لیکن اسکے لئے میکیاویلی موردالزام نہیں کیونکہ جس طرح سائنسی ایجادات کو تعمیر و تخریب دونوں کے لئے کام میں لایا جا سکتا ہے اسی طرح مملکت اور سیاسی اقتدار فلاح و بہبود کا بھی موجب ہو سکتے ہیں اور ھلاکت و مصیبت کا بھی - اگر ایک طرف مملکت انسان کو متمدن اور اسکی زندگی کو مکمل بنا سکتی ہے تو دوسری طرف یہی مملکت اسکے لئے لعنت بھی ثابت ہو سکتی ہے - اس کا انحصار اسی بات پر ہے کہ حکومت یا حکمراں طبقہ ایسے وسیع اختیارات کو کس طرح اور کن اغراض و مقاصد کے حصول کے لئے استعمال میں لاتا ہے - دنیا میں پائدار اور مستحکم امن، ہر ملک کی آزادی اور سالمیت کے احترام کی خاطر؟ یا بین الاقوامی رسہ کشی (Power Politics) انقلاب اور سامراجیت کے لئے ؟

فلاسفۂ یونان کا نظریہ تھا کہ مملکت ایک معاشرتی تنظیم اور ادارہ ہے جو سوسائٹی اور افراد کی ذھنی ترقی کے لئے ضروری ہے اور اس لئے وجود میں آتی ہے کہ شہریوں کی زندگی کو بہتر سے بہتر بنائے - قرون وسطیٰ کے عالموں کا عام عقیدہ تھا کہ ابدی نجات حاصل کرنے کے لئے سوسائٹی اور سماج کا وجود ضروری ہے - سینٹ آگسٹائن (St. Augustine) جو افلاطون سے بہت متاثر تھا اور ٹامس اکوئی ناس (Thomas Acquinas) جو ارسطو کا شیفتہ تھا ان دونوں کے نظریات کی بنیاد دینیات پر ہے اور ان کی تعلیمات کا لب لباب یہ تھا کہ انسان کی سب سے بڑی سعادت یہ ہے کہ وہ خدا کی معرفت حاصل کرے اور اس کے لئے مدنیت کی زندگی معین و مفید ہے - ان دونوں

نظریات کے مطابق گھوم پھر کر مملکت کی غرض و غایت صرف ایک ہے اور وہ سیاسی زندگی کے مناسب تنظیم کے ذریعہ افراد کی اخلاقی و ذہنی تربیت و اصلاح ہے ۔

عصر جدید کے مفکرین میں میکیاویلی سب سے پہلا مصنف ہے جس نے مادیت اور مادی فلاح کو سیاسی زندگی کا سنگ بنیاد قرار دیا ۔ ٹامس ہابز (Thomas Hobbes) کی طرح اس نے فطرت انسانی کا نفسیاتی مطالعہ کیا اور ان اسباب و علل کا تجزیہ کیا جو انسان کی معاشرتی و سیاسی زندگی کے محرکات ہوتے ہیں ۔ ہابز کی طرح وہ بھی انسانی فطرت سے بدظن تھا ۔ اس کے خیال میں انسان عام طور سے ناشکرگزار، کمزور طبع، دغاباز، بزدل اور حریص ہوتا ہے ۔ حریص ہونے کی وجہ سے اس کی خواہشات لامحدود ہوتی ہیں اور اس کی عملی زندگی خود غرضی پر مبنی ہوتی ہے ۔ کمزور اور بزدل ہونے کی وجہ سے وہ دغاباز اور بےایمان ہوتا ہے ۔ « انسان ہمیشہ بد نظر آئیں گے یہاں تک کہ وہ نیک ہونے پر مجبور کئے جائیں » ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں شخصی ملک کی بےانتہا ہوس ہوتی ہے ۔ « حکمراں » میں وہ کہتا ہے کہ « لوگ باپ کی موت کو آسانی سے بھول جاتے ہیں لیکن وراثت سے محرومی کا غم وہ کبھی نہیں بھولتے » اور اس لئے وہ مشورہ دیتا ہے کہ امن و انتظام کی خاطر « سزاے قتل معقول حد تک کم ہونی چاہئے ۔ مگر جائداد کی ضبطی بالکل نہ ہونا چاہئے»۔ عامة الناس صرف عزت و جائداد کی حفاظت چاہتے ہیں ۔ « مقالات » میں میکیاویلی نے اپنے نظریۂ مادیت کی کچھ زیادہ تشریح کی ہے ۔ اس کا قول ہے کہ عوام میں جمہوریت اور قومی آزادی کی خواہش صرف اس بنا پر ہوتی ہے کہ محکوم ہونے کی حالت میں ملک و قوم کی دولت و ذرائع سے صرف حاکم قوم مستفید ہوتی ہے اور شخصی حکومت کے زیر تحت قوم کی اکثریت اپنے حق سے محروم رہتی ہے اور صرف امرا اور ان کے مصاحبین ہی قومی ذخائر و خزائن سے منافع حاصل کرتے ہیں ۔ آزاد قوموں کی مالی اور معاشرتی حالت بہتر اور بلند ہوتی ہے ۔ حکومت کی مختلف شکلوں کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے وہ سیاسی زندگی کے اقتصادی محرکات ہی پر زور دیتا ہے ۔ میکیاویلی کا دعویٰ ہے کہ اقتصادی حالات پر اس امر کا دار و مدار ہے کہ ایک ملک کے لئے کونسی حکومت بہتر ہے ۔ اور ارسطو کی طرح وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ مختلف مقامات اور اوقات میں مختلف نظام حکومت زیادہ پائدار اور سود مند ثابت ہوں گے ۔ اس کے قول کے مطابق جمہوریت اور اقتصادی مساوات کا چولی دامن کا ساتھ ہے ۔ « جہاں جاگیردار ہوں وہاں دولت عامہ قائم نہیں ہوسکتی اور جہاں

مساوات نہیں وہاں دولت عامہ نہیں ہوسکتی » - اس لحاظ سے میکیاویلی پہلا مفکر ہے جو اس امر پر زور دیتا ہے کہ معاشیات سیاسی زندگی کا سنگ بنیاد ہے اور مادی فلاح و کامرانی کی خواہش ہی ایسا جذبہ ہے جو اقوام و ملل کے سیاسی مد و جزر کا محرک بنتا ہے اور اسی وجہ سے بقول میکیاویلی غلام ملکوں اور مفتوح قوموں کے حق میں فاتح جمہوریت کی حکمرانی ایک مطلق العنان فاتح کی حکمرانی سے زیادہ تباہ کن ہے - وہ زنجیریں زیادہ سخت اور مضبوط ہوتی ہیں جن سے ایک فاتح قوم اپنے منافع اور مفاد کی خاطر مفتوحہ ممالک کو مقید رکھ سکتی ہے کیونکہ ایسی صورت میں مغلوب و مفتوح قوم کو اپنی جنگ آزادی میں فاتحین سے من حیث القوم نبرد آزما ہونا پڑتا ہے - برخلاف اس کے مطلق العنان بادشاہی کی مخالفت میں انہیں فاتح قوم کی اخلاقی ہمدردی حاصل ہوتی ہے - مختصر یہ کہ میکیاویلی کے نظریات کے مطابق سیاسی زندگی کا محرک مادی خوشی ہی ہے اور اس بات کے کہنے یا ثابت کرنے کی کوئی خاص ضرورت نہیں رہتی کہ یہ تصور قرون وسطی کے اِس نظریہ سے کہ سلطنت کی غرض و غایت انسان کی ابدی نجات کا راستہ صاف کرنا ہے، کسقدر مختلف ہے -

مذہب و اخلاقیات :

میکیاویلی نے اخلاقیات و مذہب کے متعلق جو روش اختیار کی وہ بقول ڈننگ (Dunuing) « عملی حیثیت سے اسکے اختیار کردہ طریق سے کم اہم نہ تھی اور اسکی شہرت (یا بدنامی ؟) کے قائم کرنے میں اس سے بدرجہا زیادہ موثر تھی - . . . . . وہ قانون فطرت جسے فلسفۂ قدیم اور فلسفۂ قرون وسطیٰ نے علم السیاست کا منبع قرار دیا تھا اور جس میں اسکے حدود معین کئے تھے میکیاویلی کے یہاں اسکا سرسری اشارہ بھی نہیں ملتا اور خدا کا قانون جہاں تک اسکا اظہار انسان پر براہ راست بذریعۂ الہام ہو، اسے میکیاویلی نے اپنے تخیل کی جولانگاہ بنانے اور اپنے فلسفہ کی بحث سے یکقلم خارج کر دیا تھا - » مگر وہ مذہب کا مخالف نہیں اور نہ اسکی افادیت و اہمیت کا منکر ہی ہے - وہ مملکت کی صحت و بقا کے لئے اخلاقی قوانین اور مذہب کے وجود کو ضروری سمجھتا ہے - اسکو اس امر کا بخوبی احساس ہے کہ وہ مملکت کبھی پھل پھول نہیں سکتی جسکی بنیاد و تشکیل صرف خوف و جبر پر ہو - شہریوں کی اخلاقی اصلاح اور ان کو سیاسی فرائض اور معاشرتی ذمہ داریوں سے بخوبی عہدہ برآ ہونے کے لئے خوف و جبر سے زیادہ

ایسے لطیف محرکات کی ضرورت ھے جو ان کے احساس اطاعت اور ان کے جذبۂ ایثار کو جلا دیں ۔ اور اس نکتۂ نگاہ کے تحت مملکت کی بہبودی و استحکام کے لئے مذھب کا وجود نہایت اھم اور مفید ھے مگر اسی مفروضہ کے مطابق مذھب اور اخلاق کی اصلیت و اھمیت بظاھر اسکے سوا کچھ نہیں رہ جاتی کہ وہ مملکت اور حکومت کے رھبر اور حاکم ھونے کے بجاے ان کے آلۂکار رھیں اور اس لحاظ سے کلیسا کا مرتبہ حکومت کے ایک شعبہ سے زیادہ نہیں ۔ لیکن یہ عام خیال غلط ھے کہ میکیا ویلی اخلاقیات یا حق و ناحق اور حسن‌وقبح کی تعریف کا قائل نہ تھا ۔ « حکمراں » اور « مقالات » کے سرسری مطالعہ سے یہ بات عیاں ھو جاتی ھے کہ وہ اخلاقی قدروں کو تسلیم کرتا تھا اور فی نفسہ اسکو مکر و فریب ، ظلم اور نا انصافی سے کوئی لگاؤ یا رغبت نہ تھی ۔ « حکمراں » مین وہ باربار اور صاف صاف کہتا ھے « ساتھی شہریوں کو قتل کرنا ، دوستوں کو دھوکا دینا ، اپنا اعتبار کھو بیٹھنا ، رحم نہ کرنا اور مذھب کو خیرباد کہنا کوئی تعریف کی بات نہیں ۔ ان ذرائع سے سلطنت ملجائے تو ملجائے لیکن ناموری حاصل نہیں ھوا کرتی » ۔ آگاتھوکلیز (Agathocles) کے عزم و استقلال اور ھوشمندی اور سیاسی تدبر کی تعریف کرنے کے باوجود میکیاویلی کا قول ھے کہ اسکی انتہائی ظلم و بے رحمی اور اسکے بےشمار جرائم اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ اسکا شمار عظیم ترین شخصیتوں میں کیا جائے » اخلاقی اُصولوں کو مدنظر رکھتے ھوئے وہ باب ۱۸ میں کہتا ھے کہ « بادشاہ کے لئے عہد و پیمان پر قائم رھنا ، راست بازی اختیار کرنا اور دغا فریب سے کنارہ کشی کرنا بہت ھی قابل تعریف ھے » ۔

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ صاف ظاھر ھوتا ھے کہ میکیاویلی مذھب و اخلاق کا منکر یا باغی نہ تھا اور اسکی تعلیمات کو سلطنت کے مترادف قرار دینا نا انصافی ھے ۔ اس سلسلے میں اگر اس امر کا بھی لحاظ رکھا جائے کہ میکیا ویلی حب وطن اور اطالوی اتحاد کا دل و جان سے قائل تھا اور کلیسا کا مذھبی اقتدار ، پوپ کی سیاسی سیادت اور کلیسا کے مقبوضات، تحریک اتحاد و آزادی کی راہ میں اس وقت سب سے بڑی رکاوٹ بنے ھوئے تھے تو میکیا ویلی کا نکتۂ نگاہ بآسانی سمجھ میں آجاتا ھے ۔ وہ مذھب کو نہیں ، کلیسا کے اقتدار کو مٹانا چاھتا تھا ۔ وہ اخلاقیات کا منکر نہیں بلکہ پوپ کی سیاسی قیادت کا مخالف تھا ۔ اور اس ضمن میں یہ امر بھی قابل غور ھے کہ جس ماحول میں میکیا ویلی نے پرورش پائی اور جن سیاسی حالات و حادثات سے اسکا سابقہ پڑا ، وہ کیا تھے ۔

اطالیہ کی پندرھویں صدی کی عمرانی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم پر بقول جانسن «دو حقیقتیں ظاہر ہوتی ہیں ۔ اولاً آزادی و حریت کے مٹ جانے اور سیاسی فرقہ بندیوں سے قوم کی اخلاقی زندگی پر مہلک اثرات کا پھیلنا، ثانیاً عیش و عشرت اور ایسے علوم و فنون میں منہمک ہو جانے کے نتائج جن میں مذہب کا پاکیزہ عنصر موجود نہ ہو .... اُصول کی پابندی اور احکام کی بجاآوری کی جگہ کامیابی کی پرستش ہونے لگی اور نیک افعال کی جگہ سفاکی اور خود غرضی نے لے لی .... میلان اور نیپلس جیسی ریاستوں میں جہاں تمام سیاسی حریت فنا ہو چکی تھی، مظلوموں کے ہاتھوں میں صرف وہی سازش اور کشت و خون کے حربے رہ گئے تھے جن کے سبق اُنھوں نے اپنے جابر حکمرانوں سے سیکھے تھے .... ہر شخص ہر وقت اس دھن میں غلطاں و پیچاں رہتا کہ خفیہ سازشوں اور اعلانیہ بغاوتوں سے یا جس طرح بنے اپنے دشمنوں اور حریفوں کی بیخ کنی کرے» ۔

مفکرین یونان کی طرح وہ اس نظریہ کا قائل تھا کہ افراد کے بہبود کے لئے سلطنت کا وجود لازمی ہے کیونکہ باہمی اور باضابطہ اتحاد عمل ہی سے انسانی اور عمرانی زندگی کی تکمیل ہو سکتی ہے ۔ مشہور مفکر و مدبر ایڈمنڈ برک (Edmund Burke) کے الفاظ میں « سلطنت صرف ان اشیاء میں شرکت کا نام نہیں جو ایک عارضی اور فانی نوعیت کے ساتھ محض خالص حیوانی وجود کے ماتحت ہیں ۔ بلکہ تمام علوم میں شرکت، تمام فنون میں شرکت اور ہر نیکی میں شرکت اور ہر کمال میں شرکت کا نام سلطنت ہے» ۔ وہ سلطنت کی اہمیت اور افادیت کو بالذات تسلیم کرتا ہے اور اسلئے سیاسی مصلحت (Reason of State) کو اخلاقی اصولوں سے کمتر تسلیم کرنیکو تیار نہیں ۔ اسکی رائے میں فرد کو مملکت کا مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ فرد عام طور پر نا شکر گزار، کمزور طبع، دغاباز، بزدل اور حریص ہونے کی وجہ سے ذاتی منفعت کا طالب ہوتا ہے ۔ لیکن مملکت کا منشاء عام لوگوں کی فلاح و بہبود ہے ۔ مملکت کے اپنے کوئی نہ جداگانہ اغراض ہوتے ہیں نہ مقاصد ۔ اسلئے سیاسی زندگی میں مملکت کو ان اخلاقی اُصولوں اور قوانین کا تابع و پابند نہیں کیا جا سکتا جو روز مرہ کی زندگی میں عامةالناس کے درمیان رائج ہیں ۔ اصل چیز مقصد ہے اور جائز مقصد کے لئے ہر طریقہ اور ہر ہتھیار استعمال کیا جا سکتا ہے ۔ قومی مفاد یا مقاصد کی برتری یا حفاظت کے لئے اگر اسکی نوبت آجائے کہ حکمران یا سیاستدان کو

اخلاقی ضابطوں کو خیرباد کہنا ناگزیر ہوجائے تو اس کیلئے یہ مناسب اور جائز ہے کہ وہ مفاد عامہ کی خاطر اخلاقیات کو پس پشت ڈال دے ۔ « جب تک ممکن ہو نیکی کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑے مگر جب اسے ترک کرنا ضروری ہو تو یہ بھی بے باکی کے ساتھ کرے » ۔ یہ ہے وہ اُصول اور نظریہ جسکی بنا پر میکیاویلی مورد امن و طعن اور آماجگاہِ دشنام ہوا ۔

ایک غیر ذمہدار فلسفی کی حیثیت سے فریڈرک اعظم نے عالم نوجوانی میں « حکمراں » کی تردید اور مخالفت میں « رد میکیا ویلی » (Anti-Machiavelli) لکھا لیکن جب تاج و تخت ملا اور سیاسی گرداب میں پھنسی ہوئی کشتیٔ سلطنت کی ناخدائی کرنی پڑی تو اس نے بے قیل و قال میکیاویلی کے نظریات کو اپنایا اور دنیاے سیاست نے اسکو خراج عقیدت پیش کیا ۔ مورخین نے اسکے کارناموں کو سراھا اور اسے « فریڈرک اعظم » کے لقب سے نوازا ۔ کاؤنٹ کیور (Count Cavour) کا شمار بجا طور پر معماران اٹلی میں ہوتا ہے ۔ لیکن اسکی حکمت عملی کا سنگ بنیاد وھی نظریہ تھا جو میکیاویلی نے سولہویں صدی میں پیش کیا تھا اور جسکی بنا پر وہ موردالزام قرار پایا ۔ اس سلسلہ میں یہ بات ذرا غور طلب ہے کہ اُنیسویں اور بیسویں صدی کے بعض نہایت ھی مؤقر اور متبحر مورخین و مفکرین نے میکیاویلی کا مطالعہ بہ نظر غائر کیا اور اس کے معاصرین کے برعکس اسکی فکر و نظر کو سراھا اور میکیاویلی کو اس طرح سے « خراج عقیدت » پیش کرنے والوں میں لارڈ ایکٹن (Lord Acton) ، رانکے (Ranke) ، مائینکے (Friedrich Meinecke) اور کاؤنٹ اسفورزا (Count Carlo Sforza) ایسی مؤقر ھستیاں ھیں جن کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ عملی سیاست میں ان کا نقطۂ نظر فاشستی (Fascist) ہے ۔ ایکٹن کے لبرل اور ترقی پسند ہونے میں کسی کو کلام نہیں اور مائینکے اور اسفورزا کا شمار ان واجب‌التعظیم ھستیوں میں ہے جنہوں نے ھٹلر اور مسولینی کے جابرانہ نظام حکومت کے سامنے سر تسلیم خم نہیں کیا ۔

« ھماری زندگی کا انداز جیسا ہے اور جیسا ہونا چاھئے ، ان دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے اور جو بھی دوسرے کو اختیار کرنے کی خاطر پہلے کو چھوڑ دیتا ہے وہ نجات کے بجاے اپنی تباھی کی صورت پیدا کر لیتا ہے ۔ اس لئے کہ ایسی دنیا میں جہاں تمام انسان نیک نہ ھوں ، ہر معاملہ میں کامل نیکی کو اپنا معیار بنانا اپنے پاؤں پر آپ کلہاڑی مارنا ہے ۔ جس حکمراں کا حکومت سے جی کوٹا نہ ہو گیا ہو اسکے لئے

ضروری ہے کہ وہ نیکی کے علاوہ اور بھی کچھ سیکھے اور نیکی کا استعمال موقع محل کے لحاظ سے کرے » ۔ « لوگ تو اکثر بے ایمان ہوتے ہیں ۔ وہ اپنی بات پر قائم نہیں رہتے تو حکمراں کیوں سختی کے ساتھ عہد کی پابندی کرے » ۔ یہ ہیں وہ وجوہ جن کی بنا پر میکیاویلی سیاسی اور نجی زندگی کے اخلاقی معیاروں میں تفریق کا قائل ہے ۔ وہ فطرت انسانی سے بدظن تھا اور اسی لئے بار بار اسکا اعادہ کرتا ہے کہ ایک سیاست داں « ان تمام اصولوں پر عمل پیرا نہیں ہوسکتا جو انسان کو نیک خصلت سمجھ کر وضع کئے گئے ہیں ۔ مملکت کو بر قرار رکھنے کے لئے وہ اکثر مجبور ہو جاتا ہے کہ ایفاے عہد، نیکوکاری اور دین‌داری کو خیرباد کہے ، اسلئے اپنے رویہ میں تبدیلی کے لئے اسے ہمیشہ تیار رہنا چاہئیے » ۔ اس نظریہ کو اس نے « مقالات » میں زیادہ وضاحت سے یوں پیش کیا ہے کہ « جب ملک کے تحفظ کا مسئلہ پیش آجائے تو پھر اسکا لحاظ نہ ہونا چاہئیے کہ کون امر جائز ہے اور کون ناجائز ، کون رحیمانہ ہے اور کون ظالمانہ ، کون شاندار اور کون شرمناک ۔ اس موقع پر سواے اس روش کے جو ملک کی زندگی بچا سکے اور اسکی خود مختاری قائم رکھ سکے اور تمام امور کو ساقط کر دینا چاہئیے » ۔ مملکت کا قیام اور قومی آزادی مقصود بالذات ہیں اور اسلئے سیاست داں کو چاہئیے « اپنے کو اخلاص ، صداقت ، انسانیت اور مذہب کا مجسمہ ظاہر کرے اور واقعی ہو بھی ایسا ۔ مگر اسے اپنے دل کو اس طرح قابو میں کر لینا چاہئیے کہ جب مملکت کو بچانے کی ضرورت ہو تو وہ ان سب سے بے پروا ہوکر عمل کر سکے » ۔ « حکمراں » کے آخری باب میں اٹلی کی آزادی اور قومی اتحاد کے لئے پُرجوش نعرہ لگاتے ہوئے اخلاقیات کا ہی سہارا ڈھونڈھتا ہے ۔ « ہمارا مقصد انصاف پر مبنی ہے اسکے لئے جو جنگ ضروری ہو اسکی بنا انصاف پر ہے اور جن اسلحہ سے ساری امیدیں وابستہ ہوں وہ متبرک ہیں » ۔

مادر وطن کی آزادی اور عملی مفاد کی خاطر ہر محب وطن بڑی سے بڑی قربانی کے لئے تیار رہتا ہے ۔ بین‌الاقوامی سیاست کا یہ پہلا اور سب سے اہم اُصول ہے کہ قوم و ملک کا مفاد ہر شے پر مقدم ہے اور ہر بیدار حکومت بلا تخصیص مذہب و ملت ، رنگ و نسل اپنے قومی مفادات کا حتی‌الامکان تحفظ کرتی ہے ، امن کے زمانہ میں بذریعہ ڈپلومیسی اور جنگ کے دوران بذریعہ کشت و خون ۔ یہی وہ جذبہ و جوش ہے کہ جس کے زیر تحت میکیاویلی قومی آزادی اور ملی مفاد کو ہر قسم کے قیود و ضوابط پر ترجیح دیتا ہے ۔ یہ خیال غلط ہے کہ اسکے نزدیک حق و ناحق ،

حسن و قبح ، ظلم و انصاف کوئی معنی نہیں رکھتے ، اسکے مفروضہ کے مطابق ہر مقصد جائز نہیں اور نہ ہر جائز مقصد کے لئے ہر ہتھیار۔ اسکی تشریح کے مطابق جائز مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ہر وہ طریقہ یا حربہ جسکا استعمال ناگزیر ہو اور جس سے کامیابی یقینی ہو، جائز ہے اور وہ مقاصد صرف قومی آزادی اور مفاد عامہ ہیں جن کی حفاظت اور حصول کیلئے ہر طریقہ اور ہر ہتھیار استعمال کیا جا سکتا ہے ۔

قومیت اور اطالوی اتحاد :

پندرھویں اور سولھویں صدی میں یورپ کے مغربی ممالک میں طاقتور مرکزی حکومتیں قائم ہو رہی تھیں۔ انگلستان میں ہینری ہفتم اور ہشتم نے ، فرانس میں لوئی یازدھم نے اسپین میں فرڈیننڈ اور آئزبیلا نے اپنی حکمت عملی اور چابک دستیوں سے جاگیردارانہ نظام کو ختم اور طبقۂ امرا کے اثر و اقتدار کو کم کر دیا تھا اور ایک بادشاہ کی بادشاہی کو اصولاً اور عملاً رائج کر دیا تھا ۔ سیاسی وحدت نے جذبۂ قومی کی داغ بیل ڈالی کیونکہ ایک ہی مملکت کی وفاداری ' ایک ہی قانون کی اطاعت اور ایک ہی فرمانروا کی فرمانبرداری نے ملک اور ملک کے تمام باشندوں کو ایک مشترک نظم و نسق کے رشتہ میں منسلک کر دیا تھا ۔ مشترک زبان کا استعمال ، مشترک ادب سے دلچسپی ' مشترک رسم و رواج ، زمانہ ماضی کے مشترک قومی کارنامے اور مشترک مقاصد ایسے رابطے ہیں جو احساسِ جمعیت پیدا کرتے ہیں اور افراد میں تعامل و تعاون کا جذبہ بیدار کرکے انہیں اپنی جداگانہ تمدنی و سیاسی ہستی کا احساس دلاتے ہیں ۔ عہد وسطیٰ کے جاگیردارانہ نظام اور پوپ کے روحانی اور سیاسی اقتدار نے یورپ کی قوموں اور نسلوں کو خلط ملط کر دیا تھا اور تمام مسیحی دنیا میں یگانگت اور یکسانیت کا دور دورہ تھا ۔ پوپ کا سیاسی مطمح نظر آفاقیت تھا لیکن جیسا کہ اوپر کہا جاچکا ہے تحریک احیا نے قومی کلچر اور تحریک تجدید نے قومی تہذیب کی آبیاری کی اور سیاسی و تمدنی امتیاز نےمسیحی دنیا کے نظام وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ۔

قدیمی یونان اور جمہوری روم کی تاریخ کے مطالعہ سے مغربی یورپ میں حب الوطنی کا جذبہ بیدار ہوا تھا لیکن سیاسی ماحول اور اقتضاے وقت کی وجہ سے اس جذبہ نے قومیت کا رنگ روپ اختیار کرلیا ۔ زمانۂ قدیم میں ریاستیں شہری ہوتی تھیں اسلئے یہ جذبہ محدود ہوتا تھا مگر احیا اور تجدید کی تحریکوں کے دور عروج میں

مملکتیں ملکی اور قومی (National and Territorial) ہونے لگی تھیں اور اسی لئے اس جذبہ کی نوعیت میں تبدیلی اور وسعت ہوئی۔ افکار و خیالات، زبان و ادب ، اخلاق و معاشرت اور تاریخ و روایات کی یکسانیت کی بنا پر «افراد» ایک «قوم» متصور ہونے لگے اور ان کے لئے یہ ضروری خیال کیا جانے لگا کہ وہ سیاسی حیثیت سے اپنی آزاد مملکت بھی رکھتے ہوں۔

دانتے اور میزینی کی طرح میکیاویلی میں بھی حب الوطنی کا جذبہ موجزن تھا۔ اس نے اس قوم کی پراگندگی ، احساس کمتری اور تباہ حالی وغیرہ کے مناظر دیکھے تھے جو اسکے خیال کے مطابق فطرت کی طرف سے کامیاب ، سربراہ اور فاتح ہونے کے لئے مخصوص تھی۔ اور اسکی حساس طبیعت کو یہ امر نہایت ناگوار تھا کہ اٹلی جو تحریک احیاءالعلوم کا مخزن اور سرچشمہ ہونے کی حیثیت سے یورپ کا رہبر تھا سیاسی طور سے قعر مذلت میں‌جا پڑا تھا اور جغرافیائی اصطلاح سے زیادہ اہمیت نہ رکھتا تھا۔ بقول ویکمن (Wakeman) «اطالیہ کا ان دنوں وجود ہی نہ تھا» ۔ اسوقت اطالیہ چھوٹی چھوٹی کمزور اور آزاد ریاستوں میں بٹا ہوا تھا جو قدیمی یونان کی طرح عام طور سے شہری ریاستیں (City States) تھیں اور جن کے وسائل محدود تھے۔ ان ریاستوں میں میلان (Milan) ، وینس (Venice)، فلورنس (Filorence)، نیپلس (Naples) اور ریاستہائے کلیسا (Papal States) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ فلورنس اور وینس کی طرح بعض ریاستوں کا نظام‌حکومت جمہوری تھا اور بعضوں میں شخصی مطلق‌العنانی کی رسم جاری تھی۔ ان ریاستوں میں تعاون اور اتحاد نام کو بھی نہ تھا۔ ملک گیری کی ہوس اور سیاسی اختلافات کی وجہ سے باہمی رقابت اور سازشوں کا میدان گرم تھا۔ لیکن ان ریاستوں میں کوئی بھی اتنی طاقتور اور ممتاز نہ تھی کہ دوسری کو زیر کرکے کل جزیرہ نما میں ایک وحدانی حکومت قائم کر سکے یا اسکی سرکردگی میں سب ریاستیں وفاقی نظام کے ذریعہ شیر و شکر ہوکر ایسا متحدہ محاذ قائم کرسکیں جو اٹلی کو بیرونی مداخلت اور «وحشی حملہ آورود کی دست‌برد سے محفوظ و مامون رکھے۔ جانس کے الفاظ میں «ان کی قوتوں کا توازن اسقدر مساوی تھا کہ کسی ایک کا پلہ بھاری نہ ہونے پاتا تھا۔ ان کا باہمی رشک و حسد اتنا قوی، ان کے باشندوں کے اوضاع و اطوار ایک دوسرے سے ایسے متضاد اور انکی حکومتوں کی تشکیل باہمدگر ایسی متغائر تھی کہ عہد و میثاق کا کوئی رشتہ ان کو متحد کر ہی نہ سکتا تھا اور مشترکہ مفاد قومی کا احساس دلوں سے مٹ چکا تھا» قومی اتحا

کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ پوپ کا دنیاوی اعزاز و اقتدار تھا ۔ نکولس پنجم، سیکٹس چہارم، الگزینڈر ششم اور جولیس دوم کی انتھک کوششوں اور حکمت عملی کی بدولت پوپ کا بھی شمار اٹلی کے ملوک‌الطوائف میں ہونے لگا تھا۔

دانتے اور میزینی کی طرح میکیاویلی بھی محب وطن تھا۔ اسکی دلی خواہش تھی کہ انگلستان، فرانس اور اسپین کی طرح اٹلی میں بھی ایک طاقتور مرکزی حکومت وجود میں آئے جو اٹلی کی دیرینہ اور گمشدہ عظمت کو دوبارہ زندہ کرے، اسکی خوابیدہ روح کو بیدار کرے اور اقوام یورپ میں اٹلی کو صف اول میں ممتاز جگہ دلائے ۔ جسطرح دانتے نے اطالوی ادب میں قومی رنگ پیدا کر کے ملی احساس کو بیدار کرنے کی کوشش کی تھی اسی طرح میکیاویلی نے سیاسی وحدت اور فرمانروا کی اطاعت کے نقطۂ نظر کو پیش کرکے قومیت کے جذبہ کو ابھارنا چاہا تھا ۔ جن پُرجوش اور پُرخلوص الفاظ میں وہ اٹلی کے سیاسی و ملی اتحاد کیلئے فریاد کرتا ہے وہ اپنی فصاحت و بلاغت یا گھن گرج میں میزینی اور دانتے کے پُرزور الفاظ سے کم نہیں ۔ «حکمراں» کے آخری باب کا عنوان «اٹلی کو وحشیوں سے آزاد کراؤ» اس امر کی طرف انسان کرتا ہے کہ اس کا حقیقی منشا و مقصد کیا تھا ۔ اگر «حضرت موسیٰ کی قابلیت کے اظہار کیلئے بنی اسرائیل کا اهل مصر کی غلامی میں گرفتار ہونا اور سائروس (Cyrus) کی روحانی عظمت کا پتہ لگانے کے لئے اهل فارس کا میدیوں کا مورد جور و ستم ہونا اور تھیسیوس (Theseus) کی صلاحیتوں کو منظر عام پر لانے کے لئے اهل ایتھنز کا منتشر ہونا ضروری تھا، تو پھر کسی اطالوی کی خوبی آشکارا ہونے کی صورت یہی تھی کہ اٹلی بے طرح مصیبتوں کا شکار ہو جیسا کہ اب ہے اور وہاں کے باشندے یہودیوں سے بدتر غلام، اهل فارس سے بڑھکر مظلوم اور اهل ایتھنز سے زیادہ غیر متحد ہوں ۔ نہ ان کا کوئی سردار ہو نہ وہاں کسی قسم کا نظام، اس پر بری طرح مار پڑے، اسے خوب لوٹا جائے، اسکے ٹکڑے ٹکڑے کئے جائیں، وہ ایک سرے سے دوسرے سرے تک تاخت و تاراج کیا جائے اور اسے ہر قسم کی مصیبت سہنا پڑے ۔

«اب صورت یہ ہے کہ اٹلی کے جسم میں جیسے جان ہی نہیں ۔ وہ اسکا منتظر ہے کہ کوئی آئے اور اسکے مرض کا علاج کرے ۔ لمبارڈی (Lombardy) کی تباہی اور لوٹ کھسوٹ کو بند کرے ۔ تسکانی (Tuscany) کی دھوکا بازیوں اور زیادتیوں کا

خاتمہ کرے اور ان زخموں کی مرہم پٹی کرے جو مدتوں سے سڑ رہے ہیں - وہ کس طرح خدا سے التجا کررہا ہے کہ اے مالک تو کسی ایسے شخص کو بھیج جو ان مصیبتوں اور وحشیانہ ظلم و ستم سے چھٹکارا دلائے - یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک جھنڈے تلے جمع ہونے پر راضی ہے بشرطیکہ کوئی جھنڈا بلند کرنے والا ہو -

« لہذا اس موقعہ کو ہاتھ سے نہ جانے دینا چاہئے اور چاہئے کہ اطالیہ اپنی رہائی دلانیوالے کی بالآخر زیارت کرے - اسوقت جو کیفیت ہوگی اس کا نقشہ الفاظ کھینچنے سے قاصر ہیں - جہاں بیرونی حملہ آوروں کی ریل پیل رہی ہے وہاں اس کا کس جوش سے خیرمقدم ہوگا ، کس شدت سے انتقام کی آگ بھڑکے گی ، کیسی جانثاری ہوگی اور آنسو ہونگے کے بس امنڈے چاہیں آئیں گے - کون ہے جو اس کے لئے اپنا دروازہ نہ کھولےگا ؟ کس کو اسکی اطاعت سے گریز کی مجال ہوگی ؟ کسکا حسد اسکی راہ میں حائل ہوسکے گا ؟ اٹلی کا کون ایسا فرزند ہوگا جو اس کے سامنے سرتسلیم خم نہ کریگا ؟ »

میکیاویلی اور میکیاویلیت :

جو « مقبولیت » اور شہرت « حکمراں » کو حاصل ہوئی وہ میکیاویلی کی کسی اور تصنیف کو نصیب نہیں ہوئی لیکن اسکی ذمہ داری میکیا ویلی پر نہیں بلکہ ان خادمان قوم و ملک پر ہے جنھوں نے اپنے ذاتی اغراض اور سیاسی اقتدار کے حصول اور استحکام کے لئے « حکمراں » سے استفادہ کیا - اگرچہ یہ کتاب خاص حالات میں یعنی سولہویں صدی میں اطالیہ کی سیاسی زبوں حالی ، اطالوی ریاستوں کی باہمی چپقلش اور خانہ جنگی— اور ایک خاص مقصد و نظریہ یعنی اطالیہ کے قومی اتحاد اور آزادی کے نصب‌العین کے تحت لکھی گئی تھی لیکن پھر بھی یہ خیال درست نہیں کہ « حکمراں » اسکے سیاسی نظریات کا صحیح ترجمان ہے کیونکہ اگر اس کی جملہ تصانیف اور خاصکر « مقالات » کو ہم پیش نظر رکھیں تو « حکمراں » کی حیثیت صرف ایک باب یا ضمیمہ کی رہ جاتی ہے - « مقالات » اور اسکی زندگی کے حالات کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ مطلق العنانی کا دل سے ہرگز مداح نہ تھا بلکہ جمہوریت کا شیدائی اور قومی آزادی کا نقیب و علمبردار تھا -

میکیا ویلی سے قبل فلسفۂ سیاسیات میں قوم من‌حیث‌القوم کسی خاص توجہ یا فکر کا موضوع نہ رہی تھی ۔ اگرچہ میکیا ویلی کے دیکھتے دیکھتے فرانس اور انگلستان میں قومی یکجہتی اور قومی اتحاد کی تحریکیں روز بروز زور پکڑ رہی تھیں لیکن اسکے باوجود جہاں تک عملی سیاست کا تعلق تھا اقتدار اعلیٰ موروثی حکمرانوں ہی کی ذات سے وابستہ تھا ۔ یہ نظریہ کافی عرصہ تک مقبول رہا کہ مملکت خدا کا بنایا ہوا ایک ادارہ ہے اور حقوق فرمانروائی اسی کی طرف سے عطا کردہ ہیں جنہیں حکمرانوں سے چھینا نہیں جا سکتا ۔ سترھویں صدی کے آغاز میں جیمس اول نے اپنی تصنیف « آزاد شاہی کا قانون » (Law of Free Monarchy) میں اس نظریہ کی وضاحت مندرجہ ذیل الفاظ میں کی تھی :

> « اگرچہ ایک اچھے بادشاہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے افعال کو قانون کے مطابق رکھے مگر ایسا کرنے پر وہ مجبور نہیں ۔ وہ اپنی مرضی کا مختار ہے اور اسے اپنے افعال سے اپنی رعایا کے لئے مثال قائم کرنی چاہئے . . . . بادشاہت ایک موروثی حق ہے اور بادشاہ کے حکم کی بےچون وچرا اطاعت مذہبی فرائض میں داخل ہے . . . . جس طرح اس امر میں بحث کرنا کہ خدا کیا کر سکتا ہے اور کیا نہیں کر سکتا، دہریت اور سوء ادب ہے اسی طرح اس امر میں بحث کرنا کہ بادشاہ فلاں کام کرسکتا ہے اور فلاں کام نہیں کرسکتا، رعایا کی گستاخی اور بادشاہ کی سخت توہین ہے »

موروثی‌حکمرانی کے نظریہ اور حکمرانوں کےوسیع اقتدارواختیار کا اندازہ اس سے کیاجا سکتا ہے کہ «جنگ‌سی‌ساله» (Thirty Years' War) کے اختتام پر صلح‌ویسٹ‌فیلیا (Peace of West Phalia) نے حکمرانوں کے اس حق کو تسلیم کیا تھا کہ انہیں اپنی رعایا کے مذہبی اور ملکی معاملات پر کامل اختیار ہے ۔ مزید براں سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں انگلستان اور فرانس کی داخلی سیاسی کشمکش اور نظریاتی بحث و مباحثوں میں بھی قومی انفرادیت (Nationality) اور قومی حقوق (Rights of Nations) پر زیادہ توجہ نہیں دی گئی تھی بلکہ موضوع بحث یہ تھا کہ اگر فرمانروا اپنے اختیارات سے تجاوز کرے یا ان کا صحیح استعمال نہ کرے تو ایسی صورت میں شہری اپنے مفاد اور حقوق کی حفاظت کے لئے کیا ذرائع اور وسائل اختیار کریں ۔ انقلاب فرانس اور امریکہ کی جنگ آزادی کے

ثمروں اور منشوروں کے سرسری مطالعہ سے بھی یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ قومی انفرادیت کا جذبہ یا نظریہ اٹھارھویں صدی کی نظری اور عملی سیاست میں کارفرما نہ تھا ۔ قوم من حیث القوم نہیں بلکہ ابھی تک حقوق انسانی (Rights of Man) یعنی آزادی، اخوت، مساوات اور جستجوے مسرت توجہ و فکر کا موضوع تھے ۔ بقول ڈیلایل برنس (Delisle Burns) «نشأۃ جدید کے بعد کئی صدیاں گزریں اور جب تک نپولین کا زمانہ نہیں آیا قومیت کا خیال محض جذبہ ھی کی شکل میں موجود تھا ۔ اس کو عملی جامہ نہیں پہنایا گیا لیکن یہ جذبہ تھا نہایت زبردست» ۔ اور یہی وہ جذبہ تھا جس نے نپولین کے خلاف اھل ھسپانیہ کی جد و جہد (۱۸۰٦ سے ۱۸۱۳ء) کو تقویت بخشی تھی ۔ یہ جذبۂ قومیت ھی کی کارفرمائی تھی جس کے سبب نپولین کو بالآخر شکست ہوئی اور جرمنی کو از سر نو زندگی حاصل ہوئی ۔ اسی کے تحت اُنیسویں صدی میں اقتدار اعلیٰ اور قانون سازی کے مسئلوں پر باقاعدہ توجہ دی گئی اور مبصرین و مفکرینِ سیاسیات نے اپنے اپنے نقطۂ نگاہ کے مطابق قوم، مملکت اور قومی حقوق کی توضیح و توجیہ کی ۔ اس لحاظ سے یہ میکیاویلی کا طرۂ امتیاز ہے کہ عصر جدید کا وہ پہلا سیاسی مفکر ہے جس نے نہ صرف قوم کی افادیت کو تسلیم کیا بلکہ قومی اتحاد و آزادی کو بجاے خود ایک ایسا اھم اور بلند پایہ نصب‌العین قرار دیا کہ جسکے حصول کی خاطر ھر قسم کا حیلہ و حربہ جائز اور جسکے لئے ایک بیدار مغز شہری کو ھر قسم کی قربانی دینے کے لئے تیار رھنا چاھئے ۔ صرف جان و مال کی قربانی نہیں بلکہ اُصول و اخلاق کی بھی :

ٹکرائے اگر جذبۂ مردان خدا سے
باطل ھی نہیں حق بھی اگر ھو تو مٹا دو

اس میں شک نہیں کہ میکیاویلی کا یہ نظریہ کہ عملی سیاست میں اخلاقیات کے بجاے سیاسی مصالح زیادہ اھمیت رکھتے ھیں اور قومی آزادی برقرار رکھنے کے لئے ھر ممکن حیلہ و حربہ سے کام لینا چاھئے اور اس بنا پر حکمراں مذھبی یا اخلاقی قیود کو پس پشت ڈالنے میں حق بجانب ہے، بظاھر بہت ھی عجیب بلکہ قابل نفرت و حقارت معلوم ہوتا ہے مگر اس سلسلہ میں ھمیں اس بات کا بھی خیال رکھنا چاھئے کہ دانتے اور میزینی کی طرح میکیاویلی بھی ایک محب وطن تھا جسکے دل و دماغ پر مادر وطن کی ابتری و بدحالی کے نقوش بہت گہرے تھے ۔ اطالیہ کے اتحاد کا وہ دل و جان سے خواہش‌مند تھا مگر اس اتحاد کے لئے ضرورت تھی ایک ایسے لیڈر یا حکمران کی

جو اپنی طاقت اور سیاست سے اطالیہ کی طوائف الملوکی کا قلع و قمع کرے ، غیر ملکیوں کو اطالیہ چھوڑنے پر مجبور کرے اور مختلف چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو ایک دوسرے سے منسلک و متحد کر کے اطالیہ میں جمہوری حکومت کی داغ بیل ڈالے ۔ میکیا ویلی کے نزدیک یہ ایک ایسا بلند اور اہم نصب‌العین تھا کہ جسکے حصول کے سلسلہ میں یہ خیال نہ ہونا چاہئیے کہ اسے کن طریقوں سے حاصل کیا جارہا ہے ۔ اصل چیز مقصد ہے اور قومی آزادی اور ملکی فلاح و بہبود کے لئے جو بھی حیلہ و حربہ استعمال میں لایا جائیے وہ جائز ہے ۔

جو نظریہ میکیا ویلی نے پیش کیا ہے اس سلسلہ میں ہمیں دو باتیں یاد رکھنا چاہئیں، اول تو یہ کہ مملکت کوئی معمولی اور مصنوعی ادارہ نہیں ، مملکت دراصل انسانوں کے اتحاد عملی کا نام ہے جسکا نصب العین نہ صرف مادی فلاح بلکہ انسانی اور عمرانی زندگی کی تکمیل ہے اور اس لئے یہ سوال بہت اہم ہے کہ جب مملکت کا مستقبل خطرہ میں ہو اور قومی آزادی پر آنچ آرہی ہو تو ایک محب وطن اور ایک قومی حکومت کیا کرے ۔ بین‌الاقوامی سیاست کی یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ سیاسی آزادی، قومی ترقی اور ملک کی حفاظت ایسے نصب‌العین ہیں جن کی حفاظت و حصول کی خاطر حکومت خواہ شخصی ہو یا جمہوری، اشتراکی ہو یا جاگیر دارانہ، اس کی خارجہ پالیسی کا یہ آفاقی اُصول ہے کہ «صرف قوم خواہ وہ غلطی پر ہی کیوں نہ ہو اور اپنا حلیف خواہ وہ ظالموں کا سرغنہ ہی کیوں نہ ہو»۔ نرمی و صلح جوئی کو کمزوری پر محمول کیا جاتا ہے اور انہیں ملکوں کے سیاسی تعلقات زیادہ استوار اور مستحکم ہوتے ہیں جنکی حکومتوں کو اس بات کا اطمینان ہوتاہے کہ وقت ضرورت وہ ایک دوسرے کی ہر ممکن طریقہ سے مدد کریں گے۔ بین‌الاقوامی پیچیدگیوں اور جغرافیائی اور تاریخی اتفاقات و حادثات کے باعث جو اختلافات پیدا ہوتے ہیں اگر انہیں خوبصورت الفاظ کے استعمال سے حل کیا جا سکتا ہوتا تو آج ہم لوگ ایک ایسی فردوس ارضی کے شہری ہوتے جہاں نہ فوجیں ہوتیں اور نہ اسلحہ جات پر مفت اربوں روپیہ ضائع کیا جاتا ۔

دو عالمی جنگوں کی تباہ کاریوں، اقوام متحدہ کے قیام، بین‌الاقوامی قانون اور بین‌الاقوامی سیاست کے بلند بانگ دعوؤں اور اخلاقی اصولوں کی تعلیم و ترغیب کے باوجود آج بھی ہم مسائل و مشکلات کی ایسی پہاڑی پر چڑھ رہے ہیں جو بقول لیسٹر پیرسن (Lester Pearson) بلند سے بلند تر ہوتی جارہی ہے ۔ سیاسی مسائل کی تعداد اور وسعت

میں اضافہ کے ساتھ ساتھ ہمارے دور کی حیرت انگیز ٹیکنیکل اور سائنٹفک ترقیوں نے جنگ اور آلاتِ جنگ کی تباہ کاری کی اس قوت میں (جو مملکتیں اپنی پالیسی کے وسیلہ کے طور پر اَستعمال کرتی رہی ہیں) بے اندازہ اضافہ کر دیا ہے۔ جوہری ہتھیاروں نے جغرافیائی سیاست میں ایک نیا موڑ پیدا کرکے انسان اور انسانیت کو موت و زیست کے دوراہے پر کھڑا کردیا ہے اور اقوام عالم کو اسی قسم کی سیاسی، معاشرتی، اقتصادی اور ذہنی و روحانی مسائل سے سابقہ ہے جنکا اٹلی والوں کو سولہویں صدی میں مقابلہ کرنا پڑا تھا۔ ہم ایک عجیب و غریب دور سے گذر رہے ہیں۔ ایک طرف تو مصنوعی سیارے فلک پیمائی کی خدمت انجام دے رہے ہیں اور تسخیر خلا کے پروگرام بنائے جارہے ہیں، دوسری طرف آج کی متمدن و مہذب حکومتیں جن اصولوں پر عمل پیرا ہیں وہ وہی نظریات ہیں جنہیں میکیاویلی سے معنون کیا جاتا ہے لیکن جو سیکڑوں برس قبل مسیح سے دنیا میں رائج ہیں یعنی «جن کے پاس قوت ہے وہی چیزوں کو حاصل کریں گے اور جو انہیں رکھ سکتے ہیں وہی رکھ سکیں گے»۔

اس سلسلہ میں ہمیں اس بات کا بھی خیال رکھنا چاہئیے کہ میکیاویلی سے بہت پہلے مشرق کے بعض مفکرین نے بھی اخلاقیات اور سیاست کے تضاد کو محسوس کیا تھا۔ کوٹلیا نے اپنی مشہور و معروف تصنیف «ارتھ شاستر» میں، امیر کیکاؤس نے «قابوس نامہ» میں، ابنِ طقطقیٰ نے اپنی کتاب «الفخری» میں اور ضیاءالدین برنی نے «فتاویٰ جہانداری» میں اپنی اپنی سمجھ اور ماحول کے مطابق ان عملی مسائل و مشکلات کو موضوع بحث بنایا جن سے حکمرانوں کو دو چار ہونا پڑتا ہے اور وہ سب کے سب اس نتیجہ پر پہنچے کہ مذہب و اخلاقیات کے مطالبات اور سیاست کے تقاضوں میں بنیادی تضاد ہے جسے رفع کرنا بظاہر ممکن نہیں۔ بقول ضیاءالدین برنی «حکومت دنیا داری کی آخری منزل ہے اور دینداری کے ساتھ نہیں چل سکتی»

میکیاویلی کی رگوں میں جو جوش و جذبہ موجزن تھا غالباً اسکی بہترین عکاسی ہمیں جوش اور فیض کے انقلابی کلام میں ملتی ہے اور اسی طرح سے نشۂ وطنیت کے جس اعلیٰ نصب العین سے وہ سرشار تھا اسکی جھلک ہمیں اقبال (نیا شوالہ، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت) کے یہاں بخوبی پائی جاتی ہے۔ اس لئے کیا یہ ضروری نہیں کہ میکیاویلی کی شخصیت اور اسکی فکر و نظر کو مذموم یا شیطنت کے مترادف قرار دینے سے قبل ہم مندرجہ بالا امور کو بھی پیش نظر رکھیں؟ بین الاقوامی سیاست کی گندگیوں

اور اُلجھنوں کی ذمہ‌داری میکیاویلی کے سر تھوپنا کیا سراسر زیادتی اور ناانصافی نہیں ؟ یہ کیا ضروری ہے کہ میکیاویلی کے مطالعہ سے ہم قومیت اور قومی مطلق‌العنانی ہی کا سبق سیکھیں ؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ سولھویں صدی میں اطالیہ کی سیاسی ابتری اور زبوں حالی کا ہم موجودہ آفاقی سیاسی کشمکش اور بین‌الاقوامی رسہ کشی سے موازنہ کریں اور یہ نتیجہ اخذ کریں کہ جس طرح اُس دور میں اٹلی والوں کی مشکلات کا حل اطالیہ کی سیاسی آزادی و قومی اتحاد میں مضمر تھا اسی طرح جن مسائل و معاملات کی وجہ سے آج اقوام عالم حیران و پریشان ہیں ان کا علاج قومیت کے بجائے بین‌الاقوامیت کو عالمی نصب‌العین بنانے اور اقوام عالم کو ایک ایسے مضبوط اور متحدہ وفاقی رشتہ میں منسلک کرنے میں ہے جو زبان و رنگ کے اختلافات کو خیرباد کہنے میں معاون ہو اور پھر ہم «بنی آدم اعضاے یک دیگراند» کے عظیم تخیل کو مشعل راہ بنا کر عالمی بھائی چارے اور مکمل انسانیت کے اصولوں کو اپنا سکیں ۔

سماج اور شعر

از

ڈاکٹر مسعود حسین، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

بحث و تاریخ :

شعر اور سماج کے صحیح رشتے کو سمجھنے کے لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم ادب کی دورنگی ماہیت پر غور کریں ۔ بحیثیت فن، شعر کا تعلق فنون لطیفہ سے ہے، دوسری طرف چونکہ اس کی تخلیق زندگی، خاص طور پر سماجی زندگی کی گردشوں میں ہوتی ہے اسلئے یہ انسانی معاشرہ سے بھی گہرا رشتہ رکھتا ہے ۔ اس کی حیثیت ایک ایسی کمانی کی سی ہے جسکا ایک سرا جمال اور دوسرا اعمال حیات پر قائم ہو ۔ ادب اور شعر کی اسی دورنگی کی بدولت تنقید کی وہ تند و تیز بحثیں پیدا ہوتی رہی ہیں جن کا حل آج تک نہیں مل سکا ہے ۔

اگر انسانی تجربے کو موضوعی اور معروضی دو حصوں میں تقسیم کیا جائے تو جمالیاتی اقدار کا تعلق اول الذکر سے ہوگا اور افادی اقدار کا موخر الذکر سے، ہر چند اس قسم کی کوئی تقسیم قطعی یا مکمل نہیں کہی جاسکتی اسلئے کہ جمال خود اعمال و احساسات حیات سے تخلیق ہوتا ہے۔تنقید اور نظریات ادب ان دو اقدار کے درمیان خط فاصل کھینچ کر صدیوں سے کشمکش میں مبتلا ہیں ۔ خالص جمالیاتی اقدار کے پرستار شعر کو «ادب برائے ادب» کے نظریے تک پہونچا دیتے ہیں جہاں شعر کا واحد مقصد مسرت اور انبساط فراہم کرنا ہے اور جسے ہر قسم کی افادیت سے مبرا اور پاک ہونا چاہئے ۔ شعر کی لطافت سخن فہم کو اس بات پر مائل کرتی ہے کہ وہ اس کو شعر محض کے معیار پر پرکھے اور کسی قسم کے خارجی مقاصد سے ملوث نہ ہونے دے ۔ اس طرح اس نظریے کی رو سے صرف وہی تنقید مستحسن اور معقول سمجھی جائے گی جو اس کے تاثراتی اور حسیاتی پہلوؤں کی تفسیر کرے ۔ دوسرے الفاظ میں تخلیق، اظہار اور تنقید

تاثر کے دوسرے نام ہو جاتے ہیں - فلسفه کی سطح پر جمال اور حیات کی طلاق کا نتیجه « جمالیات محض » کے نقطۂ نظر میں ظہور پاتا ہے - اس انداز فکر کے حامی اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں که جمالیاتی تجربه عام اعمال حیات کی ضمنی پیداوار کے طور پر ظاہر ہوتا ہے -

اُنیسویں صدی میں آرنلڈ کے اخلاقی نقطۂ نظر کے ردِ عمل کے طور پر اس انداز فکر کی کافی ترویج ہوئی، لیکن اس فکر کی بنیاد میں کانٹ کے وہ افکار ہیں جن میں حسن کی اصل غایت دیگر اقدار سے قطع نظر، محض مسرت و انبساط کو تسلیم کیا گیا ہے - شعر و ادب میں کانٹ کے فلسفیانه خیالات کا اطلاق شدت کے ساتھ پہلی بار امریکی شاعر پو (Poe) کی تنقیدات میں ملتا ہے - پو نے خیر و صداقت کے عناصر کا گاہے گاہے شعر میں داخله جائز قرار دیا ہے لیکن اس کا بنیادی تصور یه ہے که صداقت کا تعلق خالصة اسلوب اور طرز بیان سے ہوتا ہے ورنه جمالیاتی تاثرات فن کی جان اور ایمان ہیں - فن بالذات قائم و دائم ہے : اس کا جواز دیگر اقدار کے حوالے سے تلاش کرنا نادانی ہے - فرانس کے عظیم شاعر اور نقاد بودلیر نے اپنی تحریروں میں پو کے ان خیالات کی مزید وضاحت اور توسیع کی اور بالآخر فن و ادب کے دیوانے والٹرپیٹر نے ۱۸۷۳ اور ۱۸۸۹ع کے درمیان اس کو نقد ادب کے مباحث کا مستقل موضوع بنا دیا - پیٹر کا قلم کافی حد تک محتاط تھا اور وہ شدت و غلو سے کم کام لیتا تھا لیکن اسکے مقلدین انتہا پسندی کا شکار ہوگئے - اسکی سب سے نمایاں مثال آسکروائلڈ کی تنقیدی تحریرات ہیں - پیٹر کے نقطۂ خیال کی صداقت بالآخر غالی آسکر وائلڈ کے اس قسم کے قولِ محال کا شکار ہوگئی -

« فن کار حسن کا خالق ہے . . .

« فن کار کا اخلاق سے سروکار نہیں . . .

« تمام فن بیکار محض ہے . . .

بیسویں صدی میں عمرانیاتی تنقید کی چوطرفه یلغار اسی قسم کے قولِ محال کے خلاف رہی ہے - ہنردآزمائی کے شوق نے بعض اوقات اس کا بھی علم نه ہونے دیا که مقابله ساحل سے ہے یا خس و خاشاک سے ! اس قسم کی انتہاپسندی کے خلاف عمرانیاتی تنقید کا ریلا ہنوز جاری ہے - پیٹر اور آسکروائلڈ کے تصورات کے ناگزیر اثرات کو اب کسی طرح رد نہیں کیا جاسکتا لیکن سماجی تنقید کی بحث کا نقطۂ آغاز غیرضروری طور پر یہی خیالات بنے ہوئے ہیں !

پیار کی حیوانی جمالیات دراصل جمالیاتی لطف‌اندوزی کو زندگی کے عام دھارے سے علیحدہ کرکے ایک مجرد تصور کی شکل میں دیکھنا چاہتی تھی جسکے نتیجے کے طور پر اہم، ضمنی اور ضمنی، اہم تر بن جاتا ہے ۔ تاثراتی نقاد کے لئے ضروری نہیں وہ شعری قدروں کو سماجی اقدار سے مربوط کرکے دیکھنے کی کوشش کرے ۔ اس طرح وہ فن کو سماج کی بندشوں، تقاضوں اور اخلاقی ذمہداریوں سے آزاد تصور کرنے لگتا ہے اور عمرانی یا سماجی مباحث خارج از بحث ہوجاتے ہیں ۔

شعر و فن کا یہ نقطۂ نظر ہمیشہ ادبی امارت‌پسندوں کے حلقوں میں مقبول رہا ۔ اس کا حامل شاعر اظہار کی نزاکتوں اور فن کے آداب پر نظر رکھتا تھا ۔ اکثر اوقات «کمالِ شعر» کی مینا کاری شاعری سے اس تازگی اور زندگی کو سلب کرلیتی ہے جس سے عظیم شاعری کا دل پڑا دھڑکتا ہے اور شاعری یا تو تکنیک میں الجھ کر رہ جاتی ہے یا «صفا» کا شکار ہوجاتی ہے ۔ یہ شاعری کتنی ہی حسین کیوں نہ ہو، متحرک نہیں بن پاتی ۔

عہد جدید کی صنعتی اور میکانیکی ترقی نے جمالیاتی تجربے کی نوعیت کو اور زیادہ داخلی بنادیا ہے ۔ حیات اور جمال کے درمیان ایک فاصلہ قائم ہوگیا ہے جس کی وجہ سے ادیب اور شاعر میں ایک قسم کی «جمالیاتی انفرادیت پسندی» آگئی ہے ۔ وہ زندگی کے عام تجربات سے علیحدہ ہوکر فن کی تخلیق میں مصروف ہے اور اپنی اس «خود بینی» کا جواز مخصوص قسم کے ادبی نظریے میں دیکھنا چاہتا ہے ۔ امریکی مفکر جان ڈیوی کا یہ خیال صحیح ہے کہ «آرٹ عام زندگی سے دور ہوتا جا رہا ہے اور وہ دن دور نہیں جب وہ عجائب گھر کی شئے بن کر رہ جائیے» ۔ شاعر اور فنکار اب محفل میں ہوتے ہوئے تنہائی کی شدت کو محسوس کر رہا ہے ۔ وہ انسانیت دوستی کا علمبردار ہے لیکن انسان سے بہت دور خود میں ڈوبا رہتا ہے ۔ شعر و ادب کی وہ تمام تحریکیں جو ابہام کی طرف لیجاتی ہیں اسی «بے همه خودی» کی ذہنی کیفیات کی مظہر ہیں ۔ ڈیوی نے شدت کے ساتھ اس حقیقت کو بھی محسوس کیا ہے کہ شاعر کی سماج میں «بحالی» ضروری ہے ۔ اسلئے اهل فن کے پیش نظر اہم مسئلہ یہ ہے کہ جمالیاتی تجربے کے تسلسل کو عام زندگی کے اعمال سے کس طرح مربوط کیاجائے ۔

شعر محض، یا ادب برائے ادب کا تصور، تصویر کا ایک رخ تھا ۔ دوسرا رخ وہ بھی ہے جب جمالیاتی اقدار کو پس پشت ڈال کر شاعر اور ادیب سے توقع کی جاتی

ہے کہ وہ یا تو بعض اخلاقی اقدار کا مبلغ بن جائے یا کسی سیاسی تحریک کا ڈھنڈورچی۔
دوسرے الفاظ میں شعر مقصدی ہو تا آنکہ مقصد پروپیگنڈے میں تبدیل ہو جائے ۔
از منۂ وسطیٰ میں رومن کیتھولک چرچ نے اس قسم کے شاعروں اور شاعری کو بڑھاوا دیا
تھا ، مشرق میں بیشتر مذہبی اور درباری شاعری اسکے تحت آجاتی ہے ۔ موجودہ زمانے
میں مقصدی یا تبلیغی شاعری کی سب سے اچھی مثال سویٹ روس میں پائی جاتی ہے ۔
تبلیغی شاعری کا اسقدر وسیع پیمانے پر تجربہ کسی عہد میں نہیں ہوا ہے ۔ یہ تجربہ
اپنے نشیب و فراز کے لحاظ سے دلچسپ بھی ہے اور عبرتناک بھی اور چونکہ تاریخی
تسلسل اور ناقدانہ نقطۂ نظر سے ابھی تک اردو میں اس کا جائزہ نہیں لیا گیا ہے اسلئے
ہمارے مضمون کا بیشتر حصہ اسی کی تاریخ اور تنقید کے لئے وقف ہوگا ۔ موجودہ
دنیا کئی لحاظ سے دو گروہوں میں تقسیم ہے ۔ سماج اور شعر کے رشتے واضح طور پر
اسی وقت سمجھ میں آسکیں گے جب ہم شاعر کو اشتراکی اور جمہوری دونوں سماجوں میں
کار فرما دیکھیں اور ضمناً ان زیریں افکار کو سمجھنے کی کوشش کریں جنکی بنا پر
ادیب ایک سماج میں ریاست کے « حربے » کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے اور
اور دوسرے سماج میں وہ ریاست کے بے پناہ نقاد کی حیثیت سے اپنی انفرادیت اور
سر بلندی کو قائم کئے ہوئے ہے ۔

اشتراکی سماج اور شعر :

اشتراکی فلسفۂ ادب کی بنیاد مارکس اور اینگلز کی ادب سے متعلق وہ منتشر
تحریریں ہیں جن میں فن و ادب کو جدلیاتی مادیت کے پس منظر میں سمجھنے کی
کوشش کی گئی ہے ۔ مارکس اور اینگلز دونوں مفکر ہونے کے باوجود ادب کے شائقین
میں تھے ۔ عنفوان شباب میں دونوں نے بت شعر سے چھیڑ چھاڑ بھی کی تھی ۔ مارکس کا
ادب سے شغف مرتے دم تک رہا ۔ ادیب و شاعر کے لئے اسکے دل میں کئی نرم
و نازک گوشے تھے ۔ دونوں مفکروں کے خیال میں ہر ملک و دور کا سماجی ڈھانچہ
اس عہد کے ذرائع پیداوار کے زیراثر تشکیل پاتا ہے اور معاشی روابط کی انہیں بنیادوں
پر اقدار کی اس « بالائی پرت » کی تعمیر ہوتی ہے جو مذہب ، قانون، فلسفہ اور فنون لطیفہ
سے عبارت ہے ۔ لیکن مارکس کے ایک مشہور قول کے مطابق یہ اقدارِ بالا (نہ کہ اعلیٰ)
معاشیات کی ہمیشہ تابع نہیں ہوتیں ۔ یونانی فنون لطیفہ کے سلسلے میں رقم طراز ہے :

« یہ امر واقعہ ہے کہ فنون لطیفہ کے اعلی ترین ارتقا کے بعض ادوار کا نہ تو اس عہد کے سماجی ارتقا سے بلا واسطہ رشتہ ہو تا ہے اور نہ اس عہد کی مادی بنیاد یا معاشرتی ڈھانچے سے . . . . . »

اس کے بعد وہ یونانی فنون لطیفہ کی مثال دیتے ہوئے بتاتا ہے کہ ان کی تہ میں کسی مادی یا معاشی بنیاد کی بجائے یونانیوں کا وہ مخصوص انداز فکر ہے جو دیومالا کے تصورات سے ماخوذ ہے ۔ دوسرے الفاظ میں مارکس سائنسی ایمانداری کے ساتھ فنون لطیفہ کے خارجی وجود کو تسلیم کرتا ہے ۔ مارکس اور اینگلز دونوں نے معاشرتی تعمیر کے ان « حصص بالا » کے ، معاشی بنیادوں پر اثرانداز ہونے کا ذکر کیا ہے ۔ ان مستثنیات کے باوجود دونوں کے خیال میں معاشی بنیاد اصل حقیقت ہے ۔ اینگلز نے اس نکتہ کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے :

« یہ شعبے (اقدار بالا) باہم اثرانداز ہوتے ہوئے معاشی بنیاد کو متاثر کرتے ہیں ۔ ایسا نہیں کہ معاشی حالات واحد متحرک سبب ہوئے اور دوسری تمام چیزیں محض ان کے انفعالی اثرات ۔ بلکہ عمل اور رد عمل کا ایک سلسلہ ہے جو معاشی لزوم میں واقع پذیر ہوتا ہے ۔ یہ معاشی لزوم آخرکار ہمیشہ اثرانداز ہوتے ہیں »

اس اقتباس سے بھی مارکس کے مستثنیات کی تصدیق ہوتی ہے ۔ بعض اوقات « بالائی پرت » کے اثرات معاشی بنیادوں تک اس درجہ نفوذ کرجاتے ہیں کہ وہ معاشی بنیاد سے رہائی حاصل کرلیتے ہیں ۔ در اصل معاشی اور فنی اقدار کے اثرات ایک دائرہ کی شکل میں مرتب ہوتے ہیں اور یہ مختلف ادوار کی اپنی اپنی توانائی اور بصیرت پر منحصر ہے کہ وہ کس درجہ خود کو حیاتِ معاشی کی بندشوں سے آزاد کرسکتے ہیں ۔ مارکس اور اینگلز دونوں نے اپنی تحریرات میں فنون لطیفہ کے سلسلے میں کوئی ایسا قطعی فکری سانچہ پیش نہیں کیا ہے جیسا کہ بعد کے مارکسی اہل فکر نے سمجھ لیا ہے۔ اینگلز کے اس خط سے اس بات کی شہادت ملتی ہے :

« اس بات کے لئے مارکس اور میں کسی حد تک ذمہ دار ہیں کہ نوجوان مصنفین معاشی۔پہلو پر ضرورت سے زیادہ زور دینے لگے ہیں۔ ہمیں اس اصول پر خاص زور ان مخالفین کی وجہ سے دینا پڑا جو اس کے منکر تھے اور ہمارے پاس نہ تو اس قدر وقت تھا اور نہ

اسکا موقع و محل که عمل متقابل میں دیگر لازمی عناصر کو مناسب
جگہ دے سکیں ۔ جہاں تک تاریخ کا تعلق تھا یعنی جہاں تک اس
کے عملی اطلاق کی بات تھی، صورت حال دیگر تھی اور کسی قسم
کی غلطی کا امکان نہیں تھا ۔ بدقسمتی سے جیسا کہ اکثر پیش آتا ھے،
لوگ کسی نظریہ کی تہ تک پہونچے بغیر اور صرف اپنی دانست کے
مطابق اسکے اصولوں کا احاطہ کرتے ہوئے شدومد کے ساتھ اطلاق
شروع کر دیتے ھیں ۔ اور اس الزام سے میں حال کے اکثر
مارکسیوں کو بھی بریالذمہ قرار نہیں دے سکتا، کیوں کہ سب سے
زیادہ حیرت‌ناک مہملات اسی حلقے سے بر آمد ہوئی ھیں »

مارکس اور اینگلز کی تحریروں میں ادب کو « آلۂکار » یا « حربہ » کے طور پر استعمال کرنے کا تصور بھی نہیں ملتا ۔ دراصل دونوں نشأۃالثانیہ کے « انسان کامل » کے تصور سے اس قدر متاثر تھے کہ انسان کی یک طرفہ معاشی زندگی کو سب کچھ سمجھنا ان کے لئے ممکن نہیں تھا ۔ اسی لئے ان کی فکر میں مستثنیات اور جملۂ معترضہ کے بے شمار دائرے ملتے ھیں ۔ شعر و ادب کو « حربہ » بنانے کا تصور دراصل لینن نے پیش کیا ھے جو خود تمام عمر ایک عملی اور سیاسی انسان رھا اور جس نے پارٹی کی تنظیم کے لئے اس موثر حربہ کا استعمال ضروری سمجھا ۔ جب ادب کے اس نئے منصب و مسلک کے پیش نظر « پرولتاری ادب » اور « پرولتاری کلچر » کے نعرے بلند ہونے لگے تو ٹرالسکی نے جس کی ادبی و تنقیدی نظر اپنے دیگر رفقاء کی بہ نسبت کہیں زیادہ وسیع تھی اس طرح آگاہ کیا :

« پرولتاری ادب اور پرولتاری کلچر کی اصطلاحیں سخت خطرناک ھیں
اس لئے کہ یہ غلط طور پر مستقبل کے کلچر کو حال کے تنگناے
میں مقید کرتی ھیں » ۔

ٹرالسکی کے خیال میں کمیونزم اس وقت تک کسی « فنی کلچر » کا مالک نہیں بنا تھا، صرف ایک « سیاسی کلچر » کا حامل تھا اسلئے اس کی رائے میں :

« فن کے کسی شہ پارے کے رد و قبول کا فیصلہ صرف مارکسزم
کے اصولوں سے نہیں کیا جا سکتا ۔ اس پر حکم خود فن کے قوانین
کی روشنی میں لگانا چاھئے » ۔

ادب اور معاشیات کا باھمی رابطہ خط مستقیم کی شکل میں قائم نہیں کیا جاسکتا ۔ در حقیقت اس قسم کی کوئی « سادہ بیانی » خود مارکسی نقطۂ نظر کے متضاد ہوگی۔ لینن جو اپنے سیاسی مقاصد اور سرگرمیوں کے باوجود ایک ہمہ جہت شخصیت کا مالک تھا ، انقلاب روس کے فوراً بعد ادب کے صحیح مقام کا تعین ان الفاظ میں کرتا ھے ۔ ایک جگہہ گورکی سے مخاطب ھے :

« میرے خیال میں فنکار ہر نظام فلسفہ سے اپنے لئے مفید مطلب باتیں نکال سکتا ھے » ۔

لینن کی محتاط پالیسی اور ٹراٹسکی کے واضح تصوراتِ ادب کے باوجود (مثلاً « پارٹی کا کام یہ نہیں کہ وہ ادب کی بلاواسطہ رہبری کرے ») جو اس نے اپنی معرکۃالآرا تصنیف « ادب اور انقلاب » (۱۹۲٤ء) میں پیش کئے ھیں ، اسٹالن کی آمریت کے ابتدائی دور ھی سے حکومت ادب کو اپنے پروپیگنڈے کا آلۂکار بنا لیتی ھے ۔ پہلی پنج سالہ منصوبہ بندی (۱۹۲۳ء تا ۱۹۲۸ء) میں ادیب اور شاعر کو ایک خاص پارٹ ادا کرنا تھا یعنی برسراقتدار پارٹی کے مقاصد میں عوام کو « مبتلا »کرنا۔ چنانچہ Averbakh کی قیادت میں یہ تحریک زور شور سے شروع ہوئی کہ « ادب کو پنج سالہ منصوبہ بندی میں شامل کر لینا چاھئے » ۔ ادیبوں کے اس گروہ نے RAPP پر پہلے قبضہ کیا ، اسکے بعد سرکاری رسائل و جرائد کے ذریعے ادبی احکامات صادر ہونا شروع ہوئے ۔ وہ ادیب جنھوں نے مارکسی فلسفے کو ابھی تک اپنی فکر کا جزولاینفک نہیں بنایا تھا اور جن کی حیثیت ٹراٹسکی کے الفاظ میں « فیلوٹریولر » کی تھی ، ان کی نئے سرے سے تربیت اور تہذیب کا مسئلہ درپیش تھا ۔ مایاکوفسکی نے اپنے سر بلند کو شاعروں میں سب سے پہلے ان ادبی احکامات کے سامنے جھکایا اور اپنی غیر معمولی صلاحیتوں کو پروپیگنڈے کے لئے وقف کر دیا ۔ اس سلسلے میں اسکا یہ قول قابل ذکر ھے :

« شاعر کا یہ منصب نہیں کہ وہ گھنگریالے بالوں والے میمنے کی طرح عشقیہ موضوعات پر ممیاتا رھے ۔ اسکا فرض یہ ھے کہ وہ اپنا قلم پرولتاریت کے سلاح خانہ کے لئے وقف کردے ، کسی قسم کے فریضہ اور محنت سے آنکھیں نہ چرائے ۔ اسے انقلاب کے ہر موضوع پر نظمیں لکھنا چاھئے ، چاھے ان کا تعلق زراعت کے انتظامی امور سے ہو یا کسی دوسرے قسم کے پروپیگنڈے سے » ۔

مایا کوفسکی کے مذکورۂ بالا تصورات اس عہد کے روس کا مقیاس ادب ہیں۔ شاعر اب « سوشل کمانڈ » کا منتظر رہنے لگا تھا :

« مجھے یقین ہے کہ بہترین شعری کارنامے اب کمیونسٹ انٹر نیشنل کی دی ہوئی « سوشل کمانڈ » کے مطابق لکھے جائیں گے ، یہی پرولتاریت کی فتح کی ضمانت کریں گے ۔ ان کی تخلیق اسی لمحے کی جائے گی جب کہ ان کی ضرورت ہوگی اور وہ مدیروں کو ایکسپریس ہوائی سروس سے بھیجے جائیں گے ۔ میں اس آخر نکتہ پر پھر زور دوں گا اس لئے کہ شاعر کا زندگی بسر کرنے کا طریقہ ہماری پیداوار کے لئے زبردست اہمیت رکھتا ہے » ۔

یہ تھا کمیونزم کے شاعر اعظم کا نظریۂ شعر ۔ شاعر اب الفاظ کا مارشل تھا اور وہ اپنے احکامات کے لئے اسی طرح مسلح اور منتظر رہتا تھا جس طرح کہ سرخ فوج کا سپاہی !

۱۹۳۰ء کی Kharkov کی ادیبوں کی کانفرنس نے ادب کے جو اصول متفقہ طور پر تسلیم کئے ان میں سے چند ذیل میں درج کئے جاتے ہیں :

(۱) آرٹ ایک طبقاتی حربہ ہے ۔

(۲) ترکِ انفرادیت یا قواعد و ضوابط کی پابندی سے خائف ہونا « چھوٹے بورژوا » کی نشانی ہے ۔

(۳) فنی تخلیقات کو ایک مرکزی تنظیم کی نگرانی میں « مجتمع » کرنا ضروری ہے ۔

(۴) پرولتاری ادیب کے لئے ضروری ہے کہ وہ جدلیاتی مادہ پرستی اختیار کرے اس لئے کہ فنی تخلیق کا طریق کار جدلیاتی مادیت کا طریق ہے ۔

(۵) پرولتاری ادب کی تخلیق بورژوا ادیب بھی کرسکتے ہیں لیکن اسکے لئے ان کی از سر نو تہذیب و تربیت کی ضرورت ہے ۔

غرض کہ اس وقت RAPP کے پلیٹ فارم سے ادب کی رہبری کی جارہی تھی۔ «انقلاب کا باغی» قرار دے کر جس ادیب کی چاہے ٹوپی اچھالی جا سکتی تھی ۔ ایسے ادیب و شاعر بھی جن کی ادبی حیثیت مسلم تھی RAPP اور اس کے معتمد کے دشنہ و خنجر کی تاب نہیں لاسکے اور اس کی بے پناہ گرفت کو محسوس کرنے لگے ۔ اس کے خلاف بالآخر

شکایات اسٹالن اور سنٹرل کمیٹی کے ممبران کے کانوں تک پہونچنے لگیں۔ گورکی جیسا مرنجا مرنج ادیب تک باہمی سازشوں اور ادبی فضا کی گھٹن کو محسوس کرنے لگا۔ چنانچہ ۱۹۳۲ع میں اسٹالن نے ایک حکم کے ذریعہ ادبی پارٹی بندیوں کو ختم کر کے ایک عظیم « سویت ادیبوں کی انجمن» کے قائم ہونے کا اعلان کیا:

« چونکہ اب پرولتاری ادب خاصا منظم ہوچکا ہے اور نئے ادیب اور فنکار کارخانوں، ملوں، اور اجتماعی فارموں سے جوق در جوق برآمد ہونے لگے ہیں، اس بات کو محسوس کیا جانے لگا ہے کہ موجودہ پرولتاری ادبی اور فنی حلقے بہت زیادہ محدود ہوگئے ہیں اور اس سے ادب کی نشو و نما میں رکاوٹ پڑ رہی ہے ۔ اس بات کی ضرورت کا احساس بھی ہورہا ہے کہ ادیبوں اور فنکاروں کو اب مجتمع طور پر اشتراکی تعمیر کے کام پر لگانا چاہئے »

اس بڑی انجمن کے پہلے جلسے میں (۱۹۳۲ع) گورکی اور Zhdanov کی قیادت میں « اشتراکی واقعیت پسندی » اشتراکی ادب کا نصب العین قرار پایا۔ Zhdanov نے اس کی تشریح ذیل کے الفاظ میں کی ہے:

« فنی شہ‌پاروں میں حقیقت اور تاریخی واقعیت محنت‌کش طبقے کے اشتراکی مقاصد سے مدغم ہونا چاہئے . . . ہمارے ادب کو رومانیت سے کنارہ کشی نہیں کرنی چاہئے لیکن ایک نئے طرز کی رومانیت ہونی چاہئے ایک انقلابی رومانیت » .

سویٹ ادیبوں کی اس انجمن کے قیام سے ہر چند داخلی گروہ بندی اور چپقلش کسی حد تک ختم ہوگئی لیکن مرکزی حکومت کا اختیار ادبی وشعری تخلیقات پر بڑھ گیا۔ ۱۹۳٤ع تا ۱۹۳۹ع روس کی ادبی مشین مختلف معاشی منصوبہ بندیوں اور کمیونسٹ پارٹی کے سیاسی مقاصد کی ترویج کرتی رہی اور اس قسم کے نعرے ادب میں بلند ہوتے رہے: «شاعری میں پنج سالہ منصوبہ بندی» ، «شاعری ایک ذمہ‌دار معاشرتی مزدوری ہے» ، «بالشویک تخلیقی محاذ» ، « شاعرانہ شاک ٹروپ »

Ily Selvinsky جیسا ذہین شاعر اپنے رفیقوں سے یوں خطاب کرتا ہے:

ایک لمحۂ فرصت اور مرمتِ اعصاب کے بعد
کسی کارخانے کے مانند پھر آغازِ کار ہو!

«کار گاہ شعر و ادب» (لٹریری ورکشاب) کے منصوبے بنائے جانے لگے جہاں تقسیم دیگر کارخانوں کی طرح ہونی چاہئیے ۔ یہ تجویز کی جانے لگی کہ کتابوں کی « پیداوار » کپڑے اور آہن کی پیداوار کی طرح ایک منصوبہ کے تحت ہونی چاہئیے ۔

اسٹالن کے عہد کی ادبی تاریخ شاعروں اور ادیبوں کی بربادی اور خودکشی کی ایک طویل داستان ہے ۔ صرف وہ فنکار آبرودار رہے جنہوں نے کمیونزم کو مکمل طور پر قبول کرلیا تھا اور A. Fadeev کے الفاظ میں یہ کہہ سکتے تھے ۔

« ہمارے یہاں پارٹی اور ادب دونوں ایک اور صرف ایک مقصد کے تابع ہیں»

۱۹٤۰ع کے قریب جب روس دوسری عالمی جنگ کے شعلوں میں کود تا ہے تو پہلی بار ہمیں مختلف اور سچے ادبی شاہکار عرصہ کے بعد ملتے ہیں ۔ جنگ نے روسی قومیت کے جذبہ کو دل کی گہرائیوں سے طلب کیا اور شاعر نے پھر ایک بار خود میں ڈوب کر تخلیق کی کوشش کی ۔

مارکسی نظریۂ ادب کا وہ عملی مظہر جو ۱۹۲۰ء تا ۱۹۵۳ء کے روس میں ملتا ہے سخن نگاری کے دو پہلوؤں کو اجاگر کرتا ہے : پہلا یہ کہ تخلیق شعر مقصدی ہونی چاہئیے ، اور دوسرا یہ کہ شعر نگاری کو ریاست کے ایک حربے کے طور پر استعمال کرنا جائز ہے ۔ علمی نقطۂ نظر سے یہاں کئی دقتوں کا سامنا پڑتا ہے ۔ جس طرح جمالیاتی اقدار کے پرستار « شعر محض » کی تخلیق پر زور دیتے ہوئے شاعر کو سماج سے کسی قدر بےنیاز کردینا چاہتے ہیں ، مارکسی نقطۂ نظر شاعر کو دوسری سمت میں ڈھکیل کر لے جانا چاہتا ہے ۔ یہ کشمکش بعض اوقات المناک حزنیہ پر ختم ہوتی ہے ۔ مذکورۂ بالا دور میں جسقدر روسی شاعروں اور ادیبوں نے خودکشی کی ہے اس کی نظیر کسی دوسرے ملک کے ادب میں مشکل سے ملےگی ۔ ایک اور تضاد جس سے روسی شاعر اس وقت دوچار ہے یہ ہے کہ اشتمالی نظام ابھی تک خود روس میں قائم نہیں ہوا ہے اور خاص طور پر سرخ انقلاب کے فوری بعد تو ادبی فورم پر ہر قسم کے نقطۂ خیال کے ادیب جمع تھے اسلئے اکثر ادیبوں کی ازسرنو تہذیب و تربیت ضروری تھی ۔ سوویت نظام حکومت کی طرح ادب کی دنیا میں بھی ڈکٹیٹر تھے ۔ شاعر جو فطرتاً آزاد مرد ہوتا ہے باوجود سیاسی عقائد کے ، زنجیر کی گرانباری کو محسوس کرتا رہا ۔ اسمیں شک نہیں کہ آج سوویت یونین میں ادیبوں کو جسقدر مراعات حاصل ہیں اور حکومت جس طرح ان کی دیکھ بھال کرتی ہے کسی جمہوری ریاست میں نہیں پائی جاتی ۔ لیکن اس میں شک ہے

کہ شاعر ہر لحظہ کے قدغن کو محسوس نہیں کرتا ہوگا اور بالخصوص اس کا سابقہ اس ازلی دشمن سے نہ رہتا ہوگا جسکا نام نقاد ہے اور جو فکری سطح پر ایک مخصوص عقیدے سے مسلح ہوکر شدت کرسکتا ہے ۔ چنانچہ اس عہد کے روسی ادب میں اس قسم کی کشمکش کی کئی داستانیں ملتی ہیں جہاں صاحب سیف و قلم نقاد نے شاعر کی شخصیت اور شہرت کو تہ تیغ کر ڈالا ہے ۔

شاعر یقیناً ایک « سیاسی جانور » ہوتا ہے لیکن وہ سماج کے تقاضوں کو اپنے انداز میں پورا کرنا چاہتا ہے ۔ وہ اپنا ہدایت نامہ خود مرتب کرتا ہے ۔ وہ کسی خاص تصورحیات کو خون میں حل کر کے تخلیق شعر کرسکتا ہے لیکن اگر کیمیاے شعر کے اس عمل میں ایک تاؤ کی بھی کمی رہ گئی تو مسِ خام کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا ۔ روسی سیاسی نظام اس دور میں سرکاری منتظمین اور سیاسی اہلکاروں کے شکنجے میں آچکا تھا ۔ ایک «نیا طبقہ» نئے قسم کے حقوق کا مالک بن بیٹھا تھا ۔ مارکسزم کی ، مصالح اور وقت کے لحاظ سے مختلف تعبیریں کی جاتی رہی ہیں ، ایسی صورت میں ظاہر ہے « مرکزی ہدایت » کا پابند ہوکر شاعر کس طرح اعلیٰ ادب کی تخلیق کرسکتا تھا ۔ مقام مجبوری ایک ایسا بھی آتا ہے جب کہ مایاکوفسکی جیسا شاعر پروپیگنڈے کو فخریہ انداز میں شاعری کا نام دیتا ہے اور اپنی بیشتر صلاحیت اور وقت ، اشتہار بازی میں صرف کر دیتا ہے ۔

جمالیاتی اقدار بلا شبہ عمرانیات کے عمل اور ردعمل سے پیدا ہوتی ہیں لیکن ضروری نہیں کہ یہ ہمیشہ ان کے تابع ہوں ۔ مارکس نے بھی اس کا اپنی تحریروں میں ایک بار ذکر کیا ہے ؛ لیکن تاریخ شعر بارہا اس قسم کی مستثنیات سے گزر چکی ہے ۔ اس لئے تاریخ شعر اور تاریخ معیشت وسیاست کے فرق کو ہمیشہ ملحوظ رکھنا چاہئے ۔ جدید تنقید اس فرق کو بھول جاتی ہے کہ عمرانی اور سیاسی زندگی کی تاریخ زبردست دھارا ہے لیکن اسی کے بطون میں تاریخ فن و شعر کی وہ رو بہتی ہے جو باہمہ ہوکر بےہمہ رہتی ہے ۔ اسلئے کسی فن‌پارے پر تنقید کرتے وقت فنی اقدار کا استنباط اور استخراج اسی دھارے اور اسکی روایات کی روشنی میں کرنا چاہئے ۔

عمرانی نقطۂ نظر سے شعر ، سماج سے چار قسم کے رشتے استوار کر سکتا ہے :
(۱) ہم آہنگی (۲) علیحدگی (۳) مخالفت (۴) مطابقت یا تابعداری

سویت نظام حکومت میں مقصد ہم‌آہنگی ہے لیکن درحقیقت شکل تابعداری کی ہے ۔ استالن کے عہد میں مخالفت ناممکن تھی ، علیحدگی ناقابل برداشت ۔ اسلئے مطابقت اور

تابعداری انجام‌کار رهی ۔ تابعداری کی یہ داستان کئی لحاظ سے افادیت سے مملو ، مگر فنی لحاظ سے عبرتناک رہی ہے ۔ یہ بات ابھی تک یقین سے نہیں کہی جا سکتی اشتراکی سماج میں شعر « ہم‌آہنگی » کی منزل تک پہونچ چکا ہے ۔ خروشچیف کی آزاد خیالی سے اسکی توقع تھی لیکن اگر ایسا ہوتا تو شاید پیسٹرناک کے آخری ایام ذہنی کرب و آلام میں بسر نہ ہوتے ۔

جمہوری سماج اور شعر :

اشتراکی معاشرہ کے برعکس سماجی تنظیم کی دوسری قسم جو آج دنیا کے نصف سے زائد ممالک میں پائی جاتی ہے جمہوری نظام حکومت و معاشرت ہے ، جس کے دائرے میں امریکی سرمایہ داری کے دوش بدوش برطانیہ ، ناروے ، سویڈن اور ہندوستان کی فلاحی ریاستیں پائی جاتی ہیں ۔ نظام معاشی کے اختلافات کے باوجود جمہوری سماج میں شاعرانہ انفرادیت اور فنکار کی ، ریاست کے کنٹرول سے آزادی کے تصورات دنیا کے اس حصے میں عام اور مشترک ہیں ۔ ہر صورت میں شاعر کو ریاست اپنے ہاتھوں میں « حربہ » کے طور پر استعمال نہ کرنا چاہتی ہے اور نہ کر سکتی ہے ۔ شاید اسی لئے شاعر کی وہ اسقدر پاسداری بھی نہیں کرتی جسقدر اشتراکی سماج میں کی جاتی ہے ۔ شاعر اس پُرپیچ نظام میں اپنا مقام اور منصب خود متعین کرتا ہے اسی وجہ سے ادب اور سماج کے باہمی روابط اس معاشرہ میں مخالفت کے بھی ہو سکتے ہیں ، علیحدگی کے بھی اور ہم‌آہنگی کے بھی ۔ ہندوستان ہی کی مثال کو سامنے رکھئیے تو شاعر اور ریاست کے باہمی روابط میں ایک دلچسپ بوقلمونی نظر آئے گی ۔ ترقی‌پسندی کے پلیٹ فارم سے « کانگریسی سوشلزم » اور جمہوریت کو کسقدر مشتبہ نگاہوں سے دیکھا گیا ہے اور ہمارے بیشتر ادیبوں نے ایک مخالفانہ رویہ اختیار کیا ہے ۔ کچھ حساس شاعروں نے علیحدگی کو ترجیح دی ہے : بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے کانگریس کے نصب‌العین کا پرچار اپنی شاعری میں کیا ہے ۔ اکثر اوقات ریاست نے ان کے وظائف بھی مقرر کئے ہیں ۔ یہ تنوع براہ راست جمہوریت اور اسکے قائم کردہ جمہوری معاشرہ کی دین ہے ورنہ ہندوستانی ادیبوں کا اسقدر بڑا گروہ غیر جمہوری حکومت کے مقابلے میں "مخالفانہ نقطۂ نظر اختیار نہیں کرسکتا تھا ۔ جمہوری سماج میں دو خدشے ہمیشہ رہتے ہیں اور اس معاشرہ میں تقریباً ہر زبان کا ادب ان راہوں سے گزرا ہے ۔ پہلا خدشہ اس شدید

انفرادیت پسندی کا ہوتا ہے جو بدترین قسم کی سرمایہ داری کو جنم دیتی ہے - اسکی سب سے اچھی مثال انیسویں صدی کے رُبع آخر کی امریکی سرمایہ داری ہے جسکے نام سے خود آج کی امریکی نسل بیزار ہے اور وہاں کے بہترین دماغوں کی یہ کوشش مسلسل جاری ہے کہ امریکی سرمایہ داری کو انسانیت دوستی سے آشنا کیا جائے - ادبی سطح پر یہ غالی انفرادیت جنسیات یا ابہام کے پیرایۂ اظہار میں الجھ کر رہ جاتی ہے - فرانسیسی، انگریزی اور امریکی ادب کے قافلے اس صدی کے آغاز میں ان رہگزاروں سے بھی گزر چکے ہیں - دنیائے شعر میں اجتہاد و تقلید کی یہ دلچسپ داستان بھی باربار دہرائی گئی ہے کہ جب ایک قسم کی طرز سخن یا ادبی تحریک پیرس میں ختم ہو چکتی ہے تو لندن میں اُس کا آغاز ہوتا ہے اور جب لندن میں وہ خاتمہ پر ہوتی ہے تو ہندوستان اسکا علم اٹھاتا ہے اور میراجی جیسے شاعر اپنی انفرادیت کے لئے اس میں راہ فرار ڈھونڈتے ہیں - اردو شاعری میں « تلوار کی دھار چلی » یا « رم‌جھم رم‌جھم » کے لاشعوری استعاروں اور لفظی جھنکار کا بھی ایک دور رہا ہے لیکن بہت جلد لوگ اس سے بدمزہ ہوکر « ہم آج یلغار کر رہے ہیں » اور « مارلے ساتھی جانے نہ پائے » سے لطف اندوز ہونے لگتے ہیں: حالاں‌کہ سچی شاعری نہ جنسیاتی دلدل میں پنپتی ہے، نہ چیستاں گوئی میں اور نہ نعرہ بازی میں -

دنیائے شعر میں جمہوری سماج کے امتیازی نشانات، شاعر کی آزادی، اس کی انفرادیت اور تنقیدی بصیرت ہے - وہ موضوع و ہیئت دونوں پر اختیار رکھتا ہے - سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ سیاست اور پارٹی بندیوں سے اوپر اٹھ کر اور علیحدہ ہوکر اپنے شخصی اور ذاتی تاثرات کا فنی پیرایہ میں اظہار کرسکتا ہے - یہ علیحدگی اس کی تخلیقات میں خلوص اور شدت تاثر بن کر نمودار ہوتی ہے جس سے اختلافات ممکن ہے لیکن جس سے غیرمتاثر رہنا ناممکن ہے - چنانچہ برطانیہ، امریکہ یا فرانس میں شاعر پر سیاسی جماعتوں کے چپے چسپاں نہیں کئے جاسکتے - اگر وہ کسی پارٹی سے تعلق رکھتا بھی ہے تب بھی اس کا اسکے پروگرام سے مکمل طور پر ہم‌آہنگ ہونا ممکن نہیں - اس کی حیثیت ہمیشہ ایک نقاد کی رہتی ہے - وہ اپنی آزادی کو ضمیر و اخلاق کی سیکڑوں بندشوں میں جکڑا ہوا پاتا ہے - اس کی اخلاقی‌جرأت محض اقبال جرم یا اعتراف کی شکل اختیار نہیں کرتی بلکہ سماج کے نازیبا پہلوؤں پر ایک وار بن جاتی ہے -

یہ دلچسپ حقیقت ہے، جب کہ اشتراکی سماج کی تاریخ شعر و ادب، مارکس، اینگلز اور لینن کے ارشادات، پارٹی کی ہدایات، ادبی انجمنوں کی تجاویز یا سیاسی لیڈروں کے

خطبات استقبالیہ پر مشتمل ہے، جمہوری معاشرہ کی تاریخ شعر اپنے تنوع اور گونا گوں فکری سطحات کی وجہ سے سربرآوردہ ادبی اشخاص کی کارگزاریوں کی سرگوشت کے طور پر ہمارے سامنے آتی ہے ۔ اشتراکی معاشرہ کی تاریخ شعر اگر صرف ایک تحریک کی داستاں ہے تو جمہوری سماج کی تاریخ ادب میں بے شمار تحریکات کے سررشتے گتھے ہوئے ملتے ہیں ۔ یہ روایت اور بغاوت کے مسلسل عمل اور رد عمل سے ترتیب پاتی ہے اور اس میں فکر و فن کے تمام تجربات ملتے ہیں ۔

اشتراکی اور جمہوری معاشرہ کی فنی تخلیقات کا موازنہ کرتے وقت ان کے اثرات کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے ۔ ہر انقلاب ایک خاص مطمح نظر لے کر اٹھتا ہے اور قبل اس کے کہ اس کا سیل ختم ہو وہ نئی راہوں پر بھٹک جاتا ہے، مثالاً انقلاب فرانس نے نیپولین کی آمریت کو جنم دیا ۔ برطانوی جمہوریت نے استعماریت کو استحکام پہونچایا، بعینہ اسٹالن کی پرولتاری آمریت ایک حد تک انقلاب روس کے بنیادی تصورات کی شکست پیش کرتی ہے ۔ در اصل انسانی مساوات محض معاشی مساوات پر قائم نہیں کی جاسکتی ۔ سیاسی مساوات (جس کی ضمانت صرف جمہوری سماج کرتا ہے) اس کے لیے اسی قدر ضروری ہے جس قدر کہ معاشی آزادی ۔ اسی لئے انسانیت کو تلاش در حقیقت اس نقطۂ توازن کی ہے جہاں مساوی تقسیم دولت کے دوش بدوش مساوی تقسیم طاقت بھی ہو ۔ امریکی اہل فکر اپنی سرمایہداری کو مسلسل انسان دوست بنانے کی کوشش کررہے ہیں ۔ جب کہ خروشچف کے، آمریت کے خلاف رد عمل سے توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ روسی آمرانہ نظام کو جمہوریت سے آشنا کرائےگا ۔ مقاصد کے لحاظ سے دونوں معاشروں میں انسان کی فلاح و بہبودی پیش نظر ہے ۔ دونوں میں قومیت کا محدود جذبہ پوشیدہ خطرہ ہے ۔ دونوں کو کالے پیلے کے فرق سے بلند ہوکر سیاست کو عالمی سطح پر لے جانا ہے ۔ دونوں کو اس حقیقت تلخ کا مقابلہ کرنا ہوگا کہ عالمی سطح پر سفید قوم کا اقتدار ختم ہوکر رہے گا ۔

اگر جمہوری سماج بعض اوقات بدترین قسم کی معاشی تفریق اور استعماریت کو پیش کرتا ہے تو اشتراکی سماج کی ریاستی تنظیم میں بھی سیاسی مساوات کا تصور عنقا ہوجاتا ہے ۔ خروشچف کی رپورٹ کے مطابق اسٹالن کی جابرانہ آمریت میں روس پر یہ دور گزر چکا ہے ۔ اشتراکی سماج شاعر کو اعلیٰ منصب عطا کرتا ہے، ہر ممکن طریقے سے اس کی کفالت کرتا ہے لیکن یہ سماج شاعر سے مطابقت کا خواستگار رہتا ہے ۔ جمہوری معاشرہ میں خوش قسمتی سے کوئی ادیب یا شاعر سرمایہدار نہیں ہوتا، اس کا

تعلق عام طور پر متوسط طبقات سے ہوتا ہے اس لئے وہ بیشتر سماج کے نقاد کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ امریکہ کے اپن دین کے سماج میں ہر چند شاعر یا اہل علم کو بہت زیادہ فارغ البالی یا اہمیت حاصل نہیں لیکن خالص انسانی یا عالمی نقطۂ نظر سے انہیں لوگوں میں دنیا کے بعض بہترین دماغ اور حساس ترین دل مل جاتے ہیں - اسکے برعکس اشتراکی سماج میں جہاں شاعر کے منصب کی ضمانت ریاست کرتی ہے اور معاشی اعتبار سے بھی اسکی جیبیں آس پاس کے رینگتے ہوئے انسانوں کی نسبت زیادہ پُر ہوتی ہیں ؛ جہاں ان کی نوآبادیاں قائم کردی گئی ہیں، دیہی آرام گاہیں میسر ہیں تاکہ ہنگامۂ شہرسے دور جاکر مصروف فن ہو سکیں، مختصر یہ کہ جہاں وہ یقیناً کارخانہ کے مینیجروں، پارٹی کے کارکنوں اور سائنس اور ٹیکنالوجی کے ماہرین کے مانند خوشحال طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، وہ ریاست کے حربے کے طور پر استعمال کیے جانے پر مجبور ہیں - یہ استفسار طلب ہے کہ موجودہ روسی شاعر نے کہاں تک اپنے سماج سے ہم‌آہنگی حاصل کرلی ہے - شب و روز ادبی عروج و زوال کی جو داستانیں بیرونی دنیا تک پہونچتی رہتی ہیں ان سے بعض اوقات یہ شبہ ہوتا ہے کہ عام مطابقت کے ماحول میں کوئی خلش، کوئی کھٹک جہاں تہاں باقی رہ جاتی ہے - ادبی انجمنوں کا کنٹرول، اہل سیاست کے استقبالیہ خطبے اور ادب میں ان کا تداخل اس امر کی جانب مزید اشارہ کرتے ہیں -

خلاصہ :

جیسا کہ اس باب کے شروع میں ہم اشارہ کر چکے ہیں شعر و فن کی سماجی بنیاد مسلم ہے - امریکی فلسفی ڈیوی کی معرکةالآرا تصنیف «فن بحیثیت تجربہ» کا لب لباب یہی ہے کہ فن کو زندگی سے قریب تر لایا جائے - اسلئے جمہوری سماج کی تخلیقات یا فکر پر «آرٹ برائے آرٹ» اب محض تہمت رہ گئی ہے - عمرانیات کے بڑے فرانسیسی عالم سی- لالو نے بھی اس بات پر زور دیا ہے کہ فن کا کلی تصور صرف اس وقت قائم کیا جاسکتا ہے جب کہ اسکی اقدار منزل بہ منزل زندگی کے عام تجربات سے مرتب کی جائیں - چونکہ ابتدائی تجربہ سماجی زندگی سے شروع ہوتا ہے اسلئے لالو کے خیال میں نظریۂ شعر مرتب کرتے وقت ہمیں شاعر کے نفسیاتی اور عمرانی حالات پر نظر رکھنی پڑے گی - یہ حالات سیاسی، مذہبی، خاندانی اور تعلیمی ہر قسم کے مواد پرحاوی ہوتے ہیں - لیکن ہماری تحقیق فن کے حدود میں قدم اسوقت رکھتی ہے جب ہم

جمالیاتی اقدار اور فنی تکنیک کا جائزہ لیں ۔ ادبی نقاد کی نظر مذکورۂ بالا بنیادی دائروں سے گزرتی ہوئی جب جمالیاتی اقدار کے دائروں میں داخل ہوتی ہے تو اسکا اصل میدان شروع ہوتا ہے ۔ اس طرح جمہوری سماج کے دو بڑے مفکرین اور ماہرین جمالیات اس بات پر متفق ہیں کہ شعر کو زندگی اور سماج سے مفر نہیں ۔ اس بارے میں اشتراکی سماج کے مفکرین میں اور ان میں تطابق پایا جاتا ہے ۔ سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ کون سا سماج ؟

شعر و فن کے بارے میں مذکورۂ بالا اشارات « شعر محض » کے پُرفریب اور خطرناک تصور کے برعکس سماج اور جمال کا ایک ایسا توازن پیش کرتے ہیں جس میں عمرانی اثرات کی گنجائش رہتی ہے ۔ مزید براں شاعر کی ذات اور سیاسی تقاضوں کے درمیان حدبندی بھی ہوجاتی ہے ۔ تخلیق کے لئے شاعر کی انفرادیت اور آزادی ازبس ضروری ہے ۔ لیکن یہ آزادی سماجی ذمہداریوں اور تقاضوں کے پیش نظر بے مہار نہیں ہوسکتی ۔ حقیقت یہ ہے کہ جسطرح مطلق انفرادیت کا تصور نا ممکن ہے اسی طرح مطلق اشتراکیت بھی ناممکنات میں سے ہے ۔ فرد و جماعت دونوں ایک دوسرے پر اثرانداز ہوتےہوئے ایک دوسرے کا سہارا اور ضمیر بن جاتے ہیں اور انہیں کے عمل و رد عمل سے تمام اقتدار مطلقه کا تعین ہوتا ہے ۔ جس طرح شدید انفرادیت خودبینی میں تبدیل ہو جاتی ہے اشتراکیت کا انجام بھی سپاٹ یکسانیت ہو سکتا ہے ۔ شاعر کو ہر صورت میں سماج کا ذمہدار فرد بننا پڑےگا ۔ اس کا یہ بھی فرض ہوگا کہ وہ اپنے فن کے ذریعے سماج کی آرزوں کی توسیع کرے ۔ لیکن شاعر یہ اسی وقت کرسکتا ہے جب وہ سماجی فرائض کو اپنے ضمیر کا جزو بنالے اور اپنی نظر کے تیکھےپن کی حفاظت کرسکے ۔ یہ فرائض اسکے ضمیر کا جزو کسی قسم کے دباؤ یا سیاسی جماعتوں کے ہدایتناموں سے نہیں بن سکتے ، بلکہ سماج کے ان زبردست تعلیمی ، اخلاقی اور مذہبی روایات و اداروں سے بنتے ہیں جن سے کسی فرد بشر کو مفر نہیں ۔ اگر شاعر محسوس کرتا ہے کہ انسان کو انسان کے ساتھ انصاف کرنا چاہئے ، وہ اگر اس بات کا احساس رکھتا ہے کہ نا انصافی، معاشی غارت گری ، اقوام غالب کی تجارتی لوٹ کھسوٹ، نسل پرستی ، غلامی ، ظلم، غرضکہ ہر قسم کے شر کے خلاف احتجاج کرتا ہے تو وہ ایسا کرےگا اور فن کی اقدار کے ساتھ کرےگا ۔ لیکن اگر ان اقدار کے لئے خود اسکے دل میں ایک موج موجزن نہیں تو وہ سراسر خطابت اور نعرہ بازی کی شاعری کرےگا ، لفاظی کرےگا ، ایک ایسے زہرناک قسم کے

طنز کا شکار ہو جائیگا جو اسکی متضاد اور دو نیم شخصیت کی سب سے بڑی علت بن جاتی ہے۔

مذکورۂ بالا کی تلخیص کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ معاشیاتی تاریخ کی رو میں کئی قسم کی تاریخوں کے سلسلے رواں دواں ہیں۔ من جملہ ان کے تاریخ فن بھی ہے جو اس بڑے سیل میں اپنی روایات کے تسلسل کو قائم رکھتی ہے۔ یہ کوتاہ نظری ہوگی اگر اسکی تجرید کی جائے لیکن دوسری طرف اسکے وجود سے انکار کرنا یا ہر لحظہ اسے معاشیاتی تاریخ کی رو کے تابع سمجھنا اس سے بھی بڑی غلطی ہوگی۔ تاریخ فن کی یہ رو کسی حد تک مجبور ہے۔ لیکن اسکو فاعل مختار بنانا عین عظمت انسانی ہے۔ جمہوری سماج انفرادیت کا احترام اور اسکی تہذیب کرتے ہوئے اسی بات کے لئے کوشاں ہے۔ اسکے ارتقا کے چند اپنے اُصول ہیں۔ تاریخ انسانی میں اکثر ایسے مقامات آئے ہیں جب صاحبان فن سماج سے اُکتا کر ایک قسم کے جمالیاتی فلسفے میں پناہ لیتے ہیں اور حقایق زندگی کی جانب سے شترمرغ کی مانند آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ پیٹر اسکی سب سے اچھی مثال ہے۔ اسکے برخلاف ایسے دور بھی آئے ہیں جب فن لطیف کو محدود اور وقتی اغراض کا آلۂکار بنادیا گیا ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ کی بعض مذہبی تحریکات نے ایسا کیا ہے۔ آج سویت روس اور دیگر اشتراکی ریاستوں میں شاعر کو پارٹی کا مبلغ بنا دیا گیا ہے۔ شاعر حاجت مند ہوتا ہے، وہ اپنی حاجت روا کرنے کے لئے کبھی ذوق کی طرح بے جان قصائد لکھتا ہے اور کبھی « بے دماغ » میر ہونے کے باوجود « چوما چاٹی » کے اشعار تصنیف کرتا ہے۔ وہ شہرت کا بھوکا ہوتا ہے اسلئے ہر انقلاب کا نقیب بننا چاہتا ہے اسلئے کہ وہ انقلاب سے ذاتی شہرت حاصل کرتا ہے۔ (اُردو میں جوش اسکی اچھی مثال ہیں)۔ لیکن ایسا کرتے وقت وہ اپنے اس منصب کو بھول جاتا ہے کہ اسکی ذات تاریخ فن کے سلسلے کی ایک کڑی بھی ہے اور اس کے تقاضوں کو پورا کرنا اس کا فرض ہے۔ وہ اپنے اس منصب کو فراموش کر دیتا ہے جس کی جانب اشارہ کارل شاپیرو نے ان الفاظ میں کیا ہے :

> « ..... لیکن ایک شاعر، ایک سچے شاعر کا قدم ایک مہاتما کی طرح تاریخ سے باہر ہونا چاہئے۔ یہ امر واقعہ ہے، اسلئے کہ اگر وہ تاریخ کو شرف قبولیت بخشتا ہے تو اسکی زبان اس صداقت کے اظہار سے محروم کردی جائے گی جو اسکے سینے مین پوشیدہ ہے۔ »

* * *

اسلام میں اخلاقی فکر کی ابتدا

از

پروفیسر عمرالدین ، صدر شعبۂ فلسفہ و نفسیات '
مسلم یونیورسٹی ' علی گڑھ

اسلام کی عمارت اخلاقی اصولوں پر قائم ہے ' اور اخلاقی روح اسلامی نظام حیات کے ہر ہر شعبہ میں جاری و ساری ہے ۔ اسلامی فقہ زندگی کے ہر پہلو پر حاوی اور اخلاقی قدروں کی حامل ہے ۔ اسلام حقیقت میں ایک اخلاقی دین ہے ' مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ قرآن و سنت نے اخلاقی فلسفہ بھی دیا ہے ۔ اخلاقی بصیرت اور عمل اخلاق اور شے ہے اور اخلاقی فلسفہ سے دیگر اسلامی تاریخ میں اخلاقی فکر کی ابتداء شروع کی چند صدیوں کے گذر جانے پر ہوتی ہے اور ایک ساتھ سارے ہی بنیادی اور اہم مسائل اخلاقیات زیر بحث نہیں آتے ، بلکہ آہستہ آہستہ یکے بعد دیگرے مختلف مسائل پیدا ہوتے ہیں جن پر مفکرین اور فلاسفۂ اسلام نے غور و فکر کیا ہے اور اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے ۔ چوتھی صدی ہجری کے اختتام تک اسلامی اخلاقیات کے تینوں مکاتیب ' کلامی ، فلسفیانہ اور صوفیانہ اخلاق کے بنیادی تصورات مرتب ہو چکے تھے ، بعد کے آنے والوں نے ان بنیادوں پر اپنی اپنی عمارتیں تعمیر کی ہیں ۔ ذیل میں اسلامی اخلاقیات کا جو جائزہ پیش کیا جا رہا ہے وہ انہیں ابتدائی صدیوں تک محدود ہے ۔

اخلاق قبل اسلام :

اسلامی اخلاقیات کی ابتداء دوسرے علوم اسلامیہ کی طرح قرآن و سنت سے ہوتی ہے ۔ اہل عرب جن میں قرآن مجید اول اول نازل ہوا تھا تہذیب و تمدن کے ابتدائی مراحل میں تھے ، جن کے اخلاقی فضائل و مکارم کا تذکرہ یا تو ان کے اشعار میں ملتا ہے یا ان کے حکماء کے مختصر اور جامع کلمات میں ۔ ان فضائل کے تحفظ و اشاعت اور ان مکارم کی تعلیم و ترویج کا کام یا تو شاعر و خطیب انجام دیتے یا سردار قبیلہ اور

بزرگ خاندان - اور یہ کام عرب معاشرہ میں کچھ اس طرح ہو رہا تھا کہ ہر نووارد فرد ان قدروں کا انتہائی معتقد، عاشق اور علمبردار بن جاتا - کسی کو ان پر نہ نظرثانی کی ضرورت محسوس ہوتی اور نہ اس کے لئے فضا ہی سازگار تھی - قبائلی عصبیت کی عظیم قوت ہر خیر و شر اور ہر صحیح و غلط کی یکساں حمایت کرتی تھی - ایک سادہ اور تمدن کے برے اثرات سے محفوظ قوم اپنے اخلاقی اقدار پر عمل کرنا جانتی تھی، ان کی بنیادوں پر سوچنا، انکے لوازمات اور مضمرات پر غور کرنا اور اپنے پیمانوں کی صحت اور عدم صحت پر تدبر کرنا اس کے حاشیۂ خیال میں بھی نہیں آیا -

قرآن مجید کا اخلاق :

یوں تو قرآن مجید کے نزول سے کچھ پہلے ان قدروں کی طرف سے چند سنجیدہ افراد میں ایک بے اطمینانی پیدا ہو رہی تھی لیکن ان کا کوئی اثر معاشرہ پر مرتب نہیں ہو سکا تھا- قرآن مجید نے پہلی بار اس پرسکون سمندر میں تموج پیدا کیا ، انفرادی اور اجتماعی اخلاق کا جائزہ لیا اور ایک نئے فکر کی روشنی میں ان پر تنقید کی، عرب کے مجموعۂ اخلاق میں جو بات درست تھی اس کی تائید اور تاکید کی، اور جو غلط نظر آئی اس کی تردید فرمائی اور اس سے احتراز کو لازم قرار دیا، اور جن باتوں کی کمی تھی اُن کا اضافہ کیا اور انہیں واجب ٹھہرایا- پروفیسر مارگولیتھ نے لکھا ہے کہ قرآن مجید نے مسلمانوں میں دو خوبیوں کو پروان چڑھایا ہے، ایک شجاعت اور دوسرے نظم اور ڈسپلن ، اسی طرح میرز (Mayers) نے اسلامی اخلاق کو فوجی اخلاق قرار دیا ہے، مگر ان باتوں میں صداقت کا صرف ایک جز ہے - ان حضرات نے حقیقت کے ایک ہی پہلو کا مشاہدہ کیا ہے- اس تصور کے بالکل بر عکس گرونوبائم (Grunebaum) نے اسلام کے انسانی آئیڈیل اور اسکے اخلاقی مکارم و فضائل کو شہری (civilian) تسلیم کیا ہے -

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید نے اخلاقی نظام پر گہرے، وسیع اور دیرپا اثرات مرتب کئے ہیں- اس کا یہ کارنامہ ہے کہ اس نے اخلاق کو قبائلی پابندیوں سے آزاد کرکے صحیح معنی میں عالمی اور آفاقی بنایا اور یہ کام خیال و تصور کی دنیا میں نہیں بلکہ واقعات کی دنیا میں انجام پایا - عرب کی اخلاقی قدروں کے پیچھے یا معاشرتی تحسین و تقبیح کی قوت کارفرماتھی یا ضمیر کی آواز - اسلام نے ان قوتوں سے بلند تر ایک نئے احساس ذمہداری، ایک جاندار خوف آخرت اور ایک قوی جذبۂ محبت الٰہی کو اُبھارا - جس نے

اخلاقی زندگی کو تعلق باللہ کے ساتھ ایسا وابستہ کیا کہ ساری زندگی عبادت بن گئی۔ اخلاق و مذہب ایک دوسرے کے معاون اور شریک ہوگئے۔ توحید اور آخرت کے تصور نے نگاہ کو خورد بینی کی وہ صلاحیت بخشی جو نفس کی تاویلات کے پردوں کو چاک کرتی ہوئی دل کی گہرائیوں میں اُتر جاتی۔ اسلام نے اخلاق کو پوری زندگی پر وسیع کردیا۔ کوئی شعبۂ زندگی ایسا نہ رہا، خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی، ملکی ہو یا بین الاقوامی جس میں اسکی اخلاقی اسپرٹ یکساں طور پر جاری و ساری نہ ہوگئی ہو۔ قرآن مجید اور بالخصوص سنت نے احسان کے مدارج کو ایسا بلند کیا اور مکارم و فضائل کی سطح کو اتنا اونچا اُٹھایا جو عام انسانی اخلاق کے تصور میں بھی بمشکل آسکتا۔ خیر و شر کا ایک ایسا متوازن تصور پیش کیا جس میں احساس، ہر جذبہ اور ہر خواہش کی یکساں رعایت تھی، لذت و مسرت کے ساتھ فضائل و مکارم کی فی نفسہ مطلوبیت اور توقیر و احترام کا شدید احساس بھی اس میں داخل تھا اور جذبۂ کمال کی تسکین کے ساتھ فرض و ذمہ داری کا گہرا شعور بھی شامل تھا۔ اس میں آخرت کی سعادت کے ساتھ دنیا کی کامیابی اور تعمیر بھی مضمر تھی۔

قرآن مجید نے جو اخلاقی نظام دیا ہے اسکی مکمل تشریح تو یہاں ممکن نہیں البتہ اسکے اخلاقی اُصولوں میں سے چند مثال کے لئے بیان کئے جاتے ہیں، «والدین کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آؤ اور اعزہ و اقارب، یتیم و محتاج، پڑوسی اور رفیق سفر، مسافر اور غلام کے ساتھ اچھا برتاو کرو»۔ «اہل ایمان کی صفت یہ ہے کہ جب وہ خرچ کرتے ہیں تو نہ تو اسراف کرتے ہیں اور نہ بخل، بلکہ درمیانی راہ اختیار کرتے ہیں»۔ «اللہ تعالیٰ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے اعزہ اور اقارب پر خرچ کرنے کی تاکید فرماتا ہے اور فحش، منکر اور زیادتی سے منع کرتا ہے»۔ «جو لوگ خوشحالی اور تنگی دونوں میں انفاق کرتے ہیں، غصہ کو ضبط کرتے ہیں، عفو و درگذر سے کام لیتے ہیں انہیں اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا ہے»۔ «ایمان لانے والوں کو حکم دو کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور عفت اختیار کریں»۔ «کسی قوم سے عناد تمہیں عدل کی راہ سے نہ بھٹکا دے»۔ «قسط و عدل پر قائم رہو»۔ «سارے مسلمان بھائی ہیں، اس لئے ان میں صلح و آشتی پیدا کرو اور اگر کوئی دو گروہ آپس میں جھگڑا کرلیں تو ان میں صلح کرادو»۔ «تم میں سے خدا کی نگاہ میں افضل وہ ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے»۔ پورا قرآن مجید ایسی ہی بلند اخلاقی تعلیمات سے پُر ہے۔

سنت کا اخلاق :

قرآن مجید نے اخلاق کے جو تصورات دئے ان کی تفصیل حدیث نے پیش کی۔ سنت نے قرآن مجید کے اشاروں کی وضاحت، اس کے کلیات کی تصریح، اسکے اُصولوں کا عملی انطباق اور اسکے احکامات کی تشریح کی خدمت انجام دی ـ محمد رسول اللہ (اللہ کی رحمت ہو اس مبارک ذات پر) کی ذات ان تصورات کی واضح مثال اور ان مکارم و فضائل کی زندہ مجسمہ تھی، جس نے آپ کی صحبت سے فیض اُٹھایا وہ انہیں اقدار کے رنگ میں رنگ گیا، مزدور اور کسان سے لےکر پولیس اور فوج، قاضی اور امیر سبھی ان فضائل کے علمبردار بن گئے ـ

اس انسان عظیم کی زندگی کی ایک اچھی تصویر امام غزالی نے «احیاءالعلوم» میں کھینچی ھے، یہ وہ آئیڈیل ھے جسکی قرآن مجید نے ان الفاظ میں تصدیق کی ھے :
«بیشک تم عظیم اخلاق کے مالک ہو» ـ

خدا کے رسول گہرے احساس بندگی اور بڑے ھی عجز و انکسار کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے عظیم دربار میں مکارم و فضائل کی دعا کیا کرتے تھے وہ بڑے ھی نرم‌دل، خاشع اور متواضع تھے، اس کے باوجود شیر کی طرح دلیر اور بلند حوصلے تھے، فرمایا کرتے کہ میں مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے بھیجا گیا ہوں، اور آپکی پوری زندگی اس دعوے کی تصدیق تھی ـ خود انتہائی خدا ترس اور انصاف پسند تھے اور اپنے پیرؤں کو خوف خدا، بنی نوع انسان کی خیرخواھی، ھمدردی و محبت، صدق و امانت، ایفاے عہد و تکمیل پیمان کی تلقین کرتے اور آخرت سے ڈراتے، اعمال کے احتساب پر اُبھارتے، ذمہ‌داری کے احساس کو بیدار کرتے، پڑوسیوں کے حق کی ادائیگی، یتیموں سے محبت، کمزوروں کی امداد، مظلوموں کی دادرسی، فقیروں کے اطعام پر ترغیب اور خوشی اور غم، رضا اور ناراضی میں انصاف پر ثابت قدم رھنے کی تاکید کرتے، اسلام کی تعلیمات کو دوسرے انسانوں تک پہنچانے کی ھدایت فرماتے اور خود ھر کام میں اپنی مثال پہلے پیش کرتے ـ

آپ کی زندگی سادہ تھی، بڑے قانع اور غنی‌القلب تھے، غذا معمولی ھوتی، جو کی روٹی، کدو کا سالن یا چھوارے ـ مگر اچھے کھانوں سے پرھیز نہ تھا، کسی چیز کو جسے کتاب اللہ نے جائز قرار دیا ہو اسے ترک نہ کرتے اور نہ حرام ٹھہراتے، ٹھنڈے

پانی کو اللہ کی نعمت سمجھتے ، عطر و خوشبو کا بھی اکثر استعمال کرتے ' اپنے جوتے اپنے ھاتھوں گانٹھ لیتے اور کپڑوں میں پیوند خود لگاتے ۔

ہر شخص سے مساوات کا سلوک کرتے ' کسی کو حقارت سے نہ دیکھتے ، آزاد ھو یا غلام ہر ایک سے یکساں محبت سے پیش آتے ' سلام کرتے ، تحفہ دینے اور ربط پیدا کرنے میں دوسروں پر سبقت کرتے ' ہر امیر و غریب کی دعوت یکساں قبول کرتے ' ہر شخص سے خندہ پیشانی سے ملتے ، تکبر اور خودبینی کا آپ کی سیرت میں شائبہ نہ تھا ۔ لوگوں کی زیادتیاں انگیز کرتے ، مگر کسی سے ذاتی معاملہ میں کبھی انتقام نہ لیتے ۔ انتہائی عالی ظرف تھے ، ظلم کا بدلہ عفو سے اور زیادتی کی جزا احسان سے دیتے ' پس ماندوں کی امداد کرتے ، بیواؤں کی خدمت کرتے اور ضرورت کا سامان بازار سے لا دیتے ، مہمانوں کی ضیافت اور مریضوں کی عیادت کرتے اور ہر شخص کے دکھ درد میں شریک ھوتے ، انسان کی خیر خواھی کو دین قرار دیتے ۔ فرمایا کہ تم میں سے کوئی اس وقت تک سچا مومن نہیں ھو سکتا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لئے وھی نہ چاھے جو اپنے لئے پسند کرتا ھے ' یہ اُصول اسلامی اخلاق کا سنگ بنیاد ھے ۔

خدا کی نصرت میں کامل یقین رکھتے ، ہر آزمائش میں صابر اور ثابت قدم رہتے ، اپنے اُصولوں کی صداقت پر ایسا اذعان تھا کہ کسی بھی سمجھوتے کے لئے تیار نہ ھوئے ، اگرچہ بارھا اس کی نوبت آئی ۔ باطل کے مقابلہ میں ھمیشہ سینہ سپر رھے اور ظلم کے مقابلہ میں کبھی ھمت نہ ھاری ۔ مظلوم کی حمایت اپنا فرض اور ظالم سے انصاف طلبی اپنا شعار سمجھتے ۔

آپ بیک وقت ایک شفیق باپ ، ایک محب خاوند ' ایک بہترین معلم ، ایک بصیرت‌مند مربی ' ایک پُرجوش داعی ، ایک عظیم قائد ، ایک پُرھیبت امیر ، ایک ماہر سیاست‌داں ، ایک تجربہ‌کار سپہ سالار ، ایک بلند حوصلہ فاتح ، ایک انصاف پسند قاضی ، ایک دیانت‌دار مفتی ، ایک فصیح و بلیغ خطیب ' ایک بصیر و مستبصر حکیم ، ایک فقیر بے نوا اور ایک شاہ پرجلال تھے ، غرضکہ آپ اپنی ذات میں ایک امت تھے '

اسلام نے جو آئیڈیل پیش کیا یہ بیان اس کی ایک غیر مکمل تصویر ھے ، آپ کی ذات بہت بلند اور بڑی مثالی تھی ، اس نمونہ اور اس مثال کے علاوہ قرآن و سنت نے دو چیزیں اور دیں ، ایک اخلاق کا ایک مکمل ضابطہ جو آیات قرآنی یا احادیث نبوی کی شکل میں مکتوب یا غیر مکتوب تھا ، دوسری چیز وہ اخلاقی بصیرت تھی جو رسول‌اللہ کی

نگرانی اور قرآن مجید کی تیئیس سالہ تربیت کے نتیجہ میں مسلمانوں میں پیدا ہوگئی تھی۔ زمانے کے گذرنے کے ساتھ اخلاقی ضوابط کا وہ جز جو غیر مکتوب تھا قلمبند ہو رہا تھا اور اخلاقی بصیرت صحابہ کے زیر تربیت افراد اور جماعتوں میں پیدا ہورہی تھی۔ انہیں دونوں چیزوں سے کام لےکر بعد میں جتنے مسائل مسلمانوں کو پیش آئے ان کا حل اُنہوں نے تلاش کیا۔ ابتدائی دو صدیوں کے فقہاء نے انہیں دونوں چیزوں کی مدد سے اسلامی معاشرہ اور افراد کے لئے زندگی کے مختلف مسائل میں بروقت رہنمائی کی۔

قرآن و سنت نے ایک ضابطۂ اخلاق دیا لیکن کوئی فلسفۂ اخلاق نہیں دیا مگر فلسفہ اخلاق کی بنیادیں قرآن و سنت میں ملتی ھیں، ان بنیادوں پر اخلاق کی تعمیر کا کام زمانہ کی ضروریات کے تحت ہوتا رہا لیکن موجودہ دور میں چند صدیوں سے ان بنیادوں اور اُصولوں کو دور حاضر کی اصطلاحات اور تصورات کے مطابق سمجھنے اور سمجھانے کا کام نہیں ہوا ہے۔

اخلاقی فکر کا پس منظر:

صحابہ کے دور میں جب اسلام عرب سے نکل کر ایران، عراق، شام اور مصر میں پہنچا تو مختلف اسباب نے اخلاقی فکر کو حرکت دی۔ جو لوگ نئے نئے اسلام میں داخل ہورہے تھے وہ ان اخلاقی سوالات کا اسلام میں جواب تلاش کرنا چاہتے تھے جنھوں نے صدیوں ان کے اور ان کے آباء کے ذہنوں کو پریشان کر رکھا تھا، پھر اپنے دین میں خلوص اور اپنے عقائد میں یقین پیدا کرنے کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ یہ نئے افراد دین کو اور اسکے اخلاقی ضوابط اور ھدایات کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ جو مذاھب اسلامی آبادی میں مامون تھے وہ اپنا تشخص برقرار رکھنے کے لئے مدافعتی جدوجہد کررہے تھے اور اس کوشش میں اسلام کی اخلاقی ھدایات کے بارے میں سوالات اور شبہات پیدا کر رہے تھے۔ بنی امیہ کے دور کے اختتام اور عباسی دور کے شروع میں یونانی فلسفہ اور علوم کی جو اشاعت ہوئی اس نے اخلاقی مسائل بھی اُٹھائے اور ان پر سوچنے کی تحریک بھی کی، مگر فوری طور پر جن حالات نے ایک اخلاقی مسئلہ پیدا کر دیا اور سارے سوچنےوالے ذہنوں کو متوجہ کر لیا وہ سیاسی تھے۔ نبی امیہ نے اپنا اقتدار مستحکم کرنے، بغاوتوں کو سختی سے فرو کرنے اور مخالفت کا خاتمہ کرنے کے لئے جس ظلم و سفاکی کا ثبوت دیا اس نے دلوں کو لرزا دیا اور نفرت و مذمت کے جذبات

بھڑکا دئے ۔ بنی امیہ نے ان اعمال کی ذمہ‌داری سے سبکدوش ہونے اور غالباً اپنے ضمیر کی ملامت سے بچنے کے لئے جبریت کا عقیدہ عام کرنا شروع کیا یعنی یہ خیال پھیلانا شروع کیا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت ہر شے، ہر فعل و عمل پر حاوی ہے ۔ جو کچھ ہوتا ہے برا ہو یا بھلا وہ سب اسی کی طرف سے ہوتا ہے، انسان اسکے ہاتھ میں ایک کٹھ پتلی ہے، اعمال کی ذمہ‌داری اس پر عائد نہیں ہوتی۔

یہ خیال جب بصرہ میں پہنچا اور لوگوں نے حضرت حسن بصری سے اس کے بارے میں سوال کیا تو اُنھوں‌نے جواب میں کہا ۔ « ظلم و تشدد خدا کی طرف سے نہیں ہوتا، وہ منکرات و خواہش کا حکم نہیں دیتا، اس کی ذات ہدایت کا سرچشمہ ہے ۔ خطاکاری کی ذمہ‌داری انسان کی اپنی ذات پر ہے » ۔ قدریت کے اس تصور کو عام کرنے کا کام معبدالجہنی اور اُسکے شاگردوں نے انجام دیا اور بنی امیہ کے عتاب کے شکار ہوئے ۔

جبریت اور قدریت کے دونوں داعی اپنے خیال کی تائید کے لئے قران و حدیث پیش کرتے، اگرچہ یہ مسئلہ کوئی نیا مسئلہ نہ تھا لیکن حالات نے اسے از سر نو زندہ کیا اور اس کو اہم بنا دیا، خود قرآن مجید نے مشرکین کا وہ استدلال نقل کیا ہے جو وہ اپنے شرک پر ثابت قدم رہنے اور تحلیل و تحریم کے آبائی ضابطہ کی پابندی کے لئے بطور جواز پیش کرتے، وہ کہا کرتے اگر اللہ تعالی چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے اور نہ ہمارے باپ دادا، اور نہ ہم کسی چیز کو حرام ہی ٹھہراتے، مگر قرآن مجید نے خدا کی مشیت اور قدرت مطلقہ سے یہ استدلال صحیح قرار دیا اور جواب میں فرمایا کہ « ایسی ہی باتیں بنا کر ان سے پہلے کے لوگوں نے بھی حق کو جھٹلا یا ہے، یہاں تک کہ آخرکار ہمارے عذاب کا مزا انھوں نے چکھ لیا ۔ ان سے کہو کہ کیا تمہارے پاس کوئی علم ہے جسے ہمارے سامنے پیش کرسکو، تم تو محض گمان پر چلتے اور نری قیاس آرائیاں کرتے ہو» (سورہ انعام)

قدر و جبر کے دونوں ہی فریقوں کو اس مسئلہ کے حل میں دشواری کا سامنا کرنا پڑا ۔ اگر انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے تو اسے اپنے اعمال کے ارادہ اور کرنے کی آزادی ہونی چاہیے ۔ لیکن کیا پھر اس سے قدرت خداوندی کی تحدید لازم نہیں آتی؟ پھر اگر قدرت خداوندی کو محدود نہ کیا جائے اور سارے افعال، خیروشر کو اللہ تعالی کے ارادہ کی طرف منسوب کردیا جائے تو کیا اس صورت میں انسان کی ذمہ داری ختم نہیں

ہوجاتی؟ اور کیا اعمال پر آخرت کی باز پرس خلاف عدل نہیں قرار پاتا؟ درانحالیکہ اللہ تعالی کوئی کام عدل کے خلاف نہیں کرتا۔

اللہ تعالی کی قدرت مطلقہ کو اس کے عدل و انصاف سے ہم آہنگ کرنے کا سوال ایک اور مسئلہ میں پیدا ہوا۔ ایک فریق نے کہا کہ اللہ تعالی معصوموں کو عذاب نہیں دیتا اس لئے کہ وہ عادل ہے۔ دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ بات کہ بہت سے معصوم مختلف مصائب اور آلام کے شکار ہوتے ہیں، مشاہدے کی چیز ہے اور یہ آلام خدا کی قدرت اور اس کے ارادہ کے تحت ہوتے ہیں، نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالی معصوموں کو بھی عذاب میں مبتلا کرتا ہے۔ اس سلسلے میں یہ شبہ پیدا ہوا کہ کیا یہ اللہ تعالی کے عدل کے خلاف نہیں؟ اس گروہ نے جواب دیا کہ نہیں یہ ظلم نہیں ہے، اللہ تعالی جو کچھ کرتا ہے وہ سراسر عدل ہوتا ہے بلکہ عدل اس کا نام ہے جو وہ کرتا ہے یا کہتا ہے۔ پہلا گروہ اسلامی تاریخ میں معتزلہ کے نام سے مشہور ہے اور دوسرا اشاعرہ کے نام سے، معتزلہ جو پہلے مسئلے میں قدر کے قائل تھے انھوں نے یہ کہا کہ عدل و انصاف تو وہ ہے جو عقل بتاتی ہے، اور اللہ تعالی عقل کے فیصلوں کا پابند ہے، اس کے افعال کو عقل کی روشنی میں پرکھا جاسکتا ہے۔

اس طرح دو نئے سوالات پیدا ہوئے، ایک یہ کہ خیر و شر اور صحیح و غلط کو جاننے کا ذریعہ کیا ہے، عقل یا شرع؟ اس کے ساتھ یہ بات بھی متعلق تھی کہ صحیح و غلط کو پرکھنے کا معیار کیا ہے؟ جس طرح سے یہ سوال اٹھایا گیا اس میں ان دونوں باتوں کو ایک دوسرے سے ممیز نہیں کیا گیا۔ دوسرا سوال یہ تھا کہ اخلاقی وجوب عقلی ہے یا شرعی؟ یعنی یہ کہ اگر معلوم بھی ہوجائے کہ سچ بولنا (مثال کے طور پر) صحیح ہے تو یہ بات کہ سچ بولنا لازمی اور واجب ہے کہاں سے آئی؟ کیا عقل نے واجب قرار دیا یا شرع نے؟

کلامی اخلاقیات:

اخلاقی اقدار کے علم اور وجوب کے یہ دو مسائل ایسے تھے جن پر متکلمین اسلام نے نہایت نفیس بحثیں کی ہیں، خصوصیت سے وجوب کا مسئلہ تو ایسا ہے جو اخلاقی فکر کی تاریخ میں نیا مسئلہ تھا۔ اسلام میں یہ مسئلہ اسلئے پیدا ہوا کہ اسلام نے اخلاق کا ایک ضابطہ دیا اور اس کو خدا کا فرمان بتایا اور اسی کی اتھارٹی کو ان ضوابط کا

سرچشمه قرار دیا ۔ اس کے سامنے ذمہداری اور جوابدہی کا احساس اسی اتھارٹی سے پیدا ہوتا ہے۔ جو لوگ اخلاقی وجوب کو شرعی قرار دے[1] رہے تھے انہیں اسی اتھارٹی اور اُسی جوابدہی کا تحفظ مدنظر تھا اور یہ بات صرف اخلاقی ضوابط تک محدود نہ تھی بلکہ اس کا تعلق سارے ضابطۂ تحلیل و تحریم اور پورے اسلامی قانون سے تھا ۔ اور جو گروہ اسے عقلی قرار دے رہا تھا وہ ہر ضابطہ اور قانون کو عقل کے ماتحت کرنا چاہتا تھا اور جو بات بھی اس کے تصور عقل کے مطابق صحیح نہیں اُترتی اُسے وہ بغیر نتائج و عواقب کا لحاظ کئے رد کردینے کے لئے تیار تھا ۔ اس گروہ کی زحمت یہ تھی کہ اسے اپنی عقل کے حدود کی خبر نہ تھی ، اس کا بنیادی مفروضہ یہ تھا کہ عقل حقیقت اور صداقت کے ہر پہلو کو سمجھنے کے لئے کافی ہے ۔

پہلا سوال کہ کیا انسان اپنے اعمال کا ذمہدار ہے اور کیا خدا کی قدرت مطلقہ کے تصور کے ساتھ انسان کے ، آزادی ارادہ و عمل کو ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے ؟ دراصل اخلاقیات کا براہ راست سوال نہیں بلکہ اس کا تعلق اخلاقی مابعدالطبعییات سے ہے ۔ لیکن خیر و شر کے علم اور اخلاقی وجوب کے دوسرے اور تیسرے سوالات حقیقی معنی میں اخلاقیات کے مسائل ہیں ۔

معتزلہ :

پہلے سوال سے متعلق معتزلہ کا خیال یہ تھا کہ انسان اپنے اعمال کا ذمہدار بھی ہے اور ان کا خالق بھی ۔ ان کا خیال تھا کہ ایسی صورت میں وہ خدا کے عدل و انصاف کو برقرار رکھ سکتے ہیں ۔ اس تصور کے نتیجہ میں وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کو محدود کرنے کے لئے تیار تھے ، قدرت خداوندی ان کے نزدیک غیر محدود اور مطلق نہ تھی ۔ خیر و شر کے علم کے بارے میں ان کی زیادہ سوچی اور سمجھی رائے یہ تھی کہ حَسن اور قبیح (جو متکلمین کی بول چال میں خیر و شر کے لئے مستعمل ہوتے) تین طرح کے ہوتے ہیں ، ایک مفید اور مضر کے معنی میں دوسرے قابل اجر اور تعذیب کے معنی میں اور تیسرے عام اخلاقی خیر و شر کے معنی میں ۔ وہ حَسن اور قبیح کو شرعی مانتے لیکن بقیہ دونوں معنی میں عقل کو علم کا کافی ذریعہ سمجھتے ۔ اخلاقی حُسن اور قبح کا علم عقل سے ہوتا ہے اور شرع صرف اس علم کی تصدیق کرتی ہے ۔ اس بات کو وہ اس طرح پیش کرتے کہ حُسن اور قبح اشیاء کے ذاتی صفات ہیں اور عقل ان صفات ذاتیہ کا

ادراک کرتی ہے، شرع کسی چیز میں حسن یا قبح پیدا نہیں کرتی۔ تیسرے سوال یعنی اخلاقی وجوب کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ بھی عقلی ہے یعنی یہ کہ عقل ہی فعل حسن کے کرنے اور فعل قبیح سے بچنے کا حکم دیتی ہے۔ عقل ہی حاکم اور موجب ہے۔

دوسرے اور تیسرے مسئلہ میں ان کی دلیل یہ تھی کہ عام اخلاق کا علم ہر انسان کو ہوتا ہے۔ مثلاً یہ بات کہ شکر حسن ہے ہم کو عقل سے ضرورۃً معلوم ہوتی ہے، ہر انسان، خواہ وہ کسی مذہب کا ماننے والا ہو یا نہ ہو اس کے حسن ہونے کو جانتا ہے۔ ایسے مواقع پر جب کہ سچ اور جھوٹ دونوں سے یکساں طور پر مقصد حاصل ہو، انسان سچ بولنا ضروری سمجھتا ہے۔ اگر اخلاقی فضائل و رذائل کا علم عقل سے نہ ہوتا تو انسان نبی اور متنبی میں فرق نہ کر پاتے۔ حقیقت میں شرعی ذمہ‌داری بھی آخری طور پر عقلی ذمہ‌داری ہے۔

اشاعرہ:

پہلے سوال کے سلسلے میں اشاعرہ نے کسب کا نظریہ پیش کیا۔ ان کے خیال کے مطابق انسان اپنے اعمال کا خالق نہیں کاسب ہے۔ خلق تو تنہا اللہ کا کام ہے، انسان صرف کسب کرتا ہے۔ یہ تصور قرآن مجید کی اس طرح کی آیات سے لیا گیا تھا۔ «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت». اشاعرہ کے خیال میں اسی کسب کی وجہ سے انسان اپنے اعمال کا ذمہ‌دار ہوتا ہے۔ کسب انسان کے ارادہ کرنے میں ہوتا ہے۔ وہ صرف ارادہ کا مالک ہے۔ فعل انجام دینے کی جو قدرت وہ رکھتا ہے وہ اللہ کا عطیہ ہے۔ حقیقی فاعل اللہ تعالیٰ ہے، انسان محض کاسبِ ارادہ ہے۔

دوسرے سوال سے متعلق ان کی رائے یہ تھی کہ افعال اور اشیاء بجائے خود حسن اور قبیح نہیں ہوتے۔ حسن اور قبح ان کی ذاتی صفات نہیں ہیں۔ شرع جن چیزوں کو حسن قرار دیتی ہے وہ حسن ہیں اور جنہیں قبیح ٹھہراتی ہے وہ قبیح ہیں۔ وہ اس کی اطلاع سے پہلے نہ حسن تھے اور نہ قبیح۔ دوسرے الفاظ میں شرع افعال اور اشیاء کو حسن اور قبیح بناتی ہے۔ اخلاق وجوب کے بارے میں ان کا خیال یہ تھا کہ وہ بھی شرعی ہے۔ مثلاً سچ بولنا شرع ہی واجب قرار دیتی ہے اور جھوٹ بولنا حرام بناتی ہے۔

ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ھ-۱۰۱۲ء) نے معتزلہ کے مذکورہ بالا وسائل کی تردید اس طرح سے کی ہے ۔ حسن اور قبیح کا علم نہ تو ضروری ہے اور نہ بدیہی ۔ بدیہی اس لئے نہیں کہ ہزاروں انسان اختلاف رکھتے ہیں ۔ جس کو ایک حسن قرار دیتا ہے دوسرا اسے قبیح سمجھتا ہے اور ضروری اسلئے نہیں کہ حُسن و قبح کا علم مبادی اولیہ سے مستنبط نہیں کیا جا سکتا ۔ در حقیقت انسان اگر سچ بولنا ضروری سمجھتے ہیں تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ان کی عقل کا فیصلہ ہے بلکہ وہ ایسا یا تو معاشرہ کی زجر و توبیخ سے بچنے کے لئے کرتے ہیں ' یا اس کی تحسین و تعریف کی خاطر ۔ یا اس کے زیراثر ان تصورات کو اپنا لیتے ہیں ۔ معتزلہ کی آخری دلیل کے بارے میں باقلانی کا خیال یہ ہے کہ پیغمبر کی پہچان معجزہ سے ہوتی ہے ۔

ماتریدیہ :

معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان کلام کا وہ مکتب فکر ہے جو امام ابو حنیفہ اور ان کے شارع ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے ۔ اخلاقی فضائل و رذائل ، حسن اور قبیح کے علم میں تو وہ معتزلہ کے ساتھ ہیں یعنی یہ کہ حُسن و قبح عقلی ہیں ۔ اشاعرہ کے ناقدین میں امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگردِ رشید امام ابن قیم بھی ہیں اور اس مسئلہ میں ان کی رائے معتزلہ اور ماتریدیہ کے ساتھ ہے ۔ لیکن اخلاقی وجوب کے تصور میں ماتریدیہ مکتب فکر کی رائے اشاعرہ کے ساتھ ہے یعنی یہ کہ اخلاقی وجوب شرعی ہوتا ہے ، ان کے خیال میں ان دونوں مسائل کو الگ کیا جا سکتا ہے اور ایک کو عقلی ماننے سے دوسرے کا عقلی ماننا لازم نہیں آتا ۔

فلسفیانہ اخلاقیات :

جب ہم کلام سے فلسفہ کا رخ کرتے ہیں تو وہاں نہ صرف سوالات بدلے ہوئے ملتے ہیں بلکہ اصطلاحات بھی تبدیل ہوجاتی ہیں ، کلامی حلقہ میں حسن و قبح اور وجوب کے الفاظ مستعمل ہے مگر فلسفیانہ بحثوں میں خیر و شر ، سعادت و فضیلت جیسی اصطلاحات ملتی ہیں ۔ فلاسفہ کے نزدیک انسانی ارادہ کی آزادی اور انسانی اعمال کی ذمہداری ایک بنیادی مفروضہ ہے جس کے ، قدرت الٰہی کے تصور سے ہم آہنگ ہونے کے مسئلہ میں وہ پڑنا نہیں چاہتے ۔ اسی طرح ان کے یہاں یہ بات بھی مسلمات میں تھی کہ عقل خیر و شر

اور فضیلت و سعادت کا علم حاصل کر سکتی ہے اور اس کام میں وحی سے بے نیاز ہے - جہاں تک اخلاقی وجوب کا سوال ہے تو یہ بات ان کے یہاں سرے سے زیر بحث ہی نہیں آتی -

کندی (ف ۲۵۹ھ-۸۷۳ء):

اسلام میں فلسفہ کا بانی ابواسحٰق کندی ہے - اس کی توجہ زیادہ تر مابعدالطبعییات اور نفسیات پر مرکوز رہی - عملی اخلاقیات میں اس نے ایک مختصر سی کتاب «دفع الاحزان» کے نام سے لکھی ہے - مگر کندی نے نظری اخلاقیات پر کوئی رسالہ تحریر نہیں کیا - البتہ اس نے نفس یا روح کا جو تصور پیش کیا وہ بعد میں فلسفیانہ اخلاق کا جز بن گیا - کندی نے نفس کے اس تصور پر فضیلت و سعادت کے بارے میں نتائج نکالے ہیں - اس کے خیال میں انسانی روح کے دو ماخذ ہیں، اسی کا ایک جز جسم کے ساتھ ارتقاء پاتا ہے اور دوسرا جز خدا کی ذات سے آتا ہے - چونکہ انسانی روح کا تعلق بدن سے بہت گہرا ہے اس لئے جب تک اس کا قیام بدن میں رہتا ہے اس وقت تک روح علت و اسباب کے سلسلے سے آزاد نہیں ہو سکتی - لیکن دوسری طرف چونکہ انسانی روح عالم روحانی سے تعلق رکھتی ہے اس لئے اس اعتبار سے اسے آزادی اور بقاے سرمدی حاصل ہے - انسان تقوی و پرہیزگاری اور علم و حکمت کی تحصیل سے ہی مادی قیود سے بلند ہو سکتا ہے - لیکن مادی قیود سے مکمل آزادی بعد موت ہی نصیب ہو سکتی ہے - کندی کے نزدیک سعادت قصوی کے لئے اخلاق کے ساتھ ساتھ علم و دانش ناگزیر ہیں بلکہ اخلاق علم و حکمت کے حصول کے لئے ابتدائی مرحلہ ہے -

فارابی (ف ۳۳۹ھ-۹۵۰ء):

کندی کے بعد فارابی نے فلسفۂ اخلاق کو آگے بڑھایا لیکن اس نے فلسفۂ اخلاق کو سماجی اور سیاسی فلسفے سے الگ کرکے نہیں دیکھا، افلاطون اور ارسطو کی طرح اخلاق فارابی کے نزدیک بھی سیاست کا ایک جز رہا -

فارابی کے خیال میں صرف فلاسفہ کو نظم حکومت چلانے اور لوگوں کی زندگیوں کی تشکیل و تعمیر کا حق پہنچتا ہے - کیونکہ حقیقت کا علم انہیں کو حاصل ہوتا ہے اور وہی انسانوں کو حیات دنیا کی کشمکش میں مبداء اول کی طرف رجوع کی

صحیح راہ کی رہنمائی کرسکتے ھیں - پوری کائنات ایک وحدت ھے اور خدا اس کا حاکم ھے - اسی طرح انسانی جسم بھی ایک اکائی ھے جس کی حکومت دل کے سپرد ھے پھر اسی طرح ریاست بھی ایک عضویاتی وحدت ھے جس کا حاکم ایک ایسے شخص کو ھونا چاھئے جو ذھن و دل کی ساری خوبیوں کا مالک ھو جسکے عزائم بلند، جس کی فکر رسا، جس کا قلب حقیقت آشنا، جسکی سیرت مکارم و فضائل سے آراستہ اور جس کا ذھن حکمت و دانش کے نور سے منور ھو - فارابی نے اپنی مثالی ریاست کی تشریح اپنی ایک مشہور کتاب میں کی ھے -

انسان دو طرح کی قوتوں کا مجموعہ ھے - حیوانی اور عقلی، عقل ھی صحیح کو غلط سے اور خیر کو شر سے ممتاز کرتی ھے اور اسی سے حقیقت کے اسرار پنہاں سے آگاھی ھوتی ھے - حقیقت کی معرفت ھی انسان کا اصل کمال ھے اور ساری چیزیں اسی ایک مقصد کی خادم اور تابع ھیں - انسان میں صرف اس غایت کی معرفت کی صلاحیت ھی نہیں ھے بلکہ اس میں ایک جذبہ بھی ھے جو اسے ھمیشہ برتر اور بہتر کی طرف سرگرم عمل رکھتا ھے - کمال کے حصول کا یہ جذبہ ھی ساری سعادتوں کا سرچشمہ ھے - انسان کو کامل آزادی اور مکمل سعادت اُس وقت تک حاصل نہیں ھو سکتی جب تک کہ وہ مادی علائق سے نجات نہیں پا لیتا - فارابی کی مثالی ریاست کا حاکم فلسفی ھے جس کی خصوصیات کی تشریح فارابی نے اس طرح کی ھے جس سے اسکے فکر و کردار کی معصومیت کا تصور پیدا ھونے لگتا ھے - یہ فارابی کا مثالی انسان ھے جو افلاطون کی حکمت اور غالباً حضرت علی کی سیاست اور اخلاق کا پیکر ھے - ریاست عام انسانوں کے لئے اخلاقی فضائل کی تکمیل کے لئے ناگزیر ھے - اخلاق کی تربیت، تشکیل و ترقی ریاست سے باھر انجام نہیں پا سکتی -

ابن سینا (ف ٤٢٨ھ - ١٠٣٦ء):

ابن سینا کی توجہات کا مرکز بھی مابعدالطبعیات اور طبعیات ھی کے مسائل رھے - اخلاقیات میں اس نے زیادہ دلچسپی کا اظہار نہیں کیا - اس کے اخلاقی نظریات اس کی دو کتابوں میں ملتے ھیں، ایک «کتاب السیاسة» اور دوسرے «کتاب البروالاثم»

ابن سینا کا خیال تھا کہ انسان خیر و شر اور صحیح و غلط میں تمیز کی صلاحیت رکھتا ھے - اخلاقی اصولوں اور فضائل پر ابن سینا نے کوئی تفصیلی بحث نہیں کی، علم

انسانوں کے لئے وہ اس نظام اخلاق کی پابندی کی ہدایت کرتا ہے جو ان کے معاشرہ میں مقبول و رائج ہوں، لیکن جو لوگ اونچی ذہنی اور فکری صلاحیتوں کے مالک ہوں اور بہتر سیرت و کردار رکھتے ہوں ان کے لئے ابن سینا نے دوسرا آئیڈیل تجویز کیا ہے اور یہ آئیڈیل اس کے فلسفۂ مابعدالطبعیات سے ماخوذ ہے، ساری کائنات عشق کی قوت کی محکوم ہے ۔ عشق پوری کائنات میں جاری اور ساری ہے ۔ وہی ارتقاء اور ہر تغیرکا سبب اور زندگی کی اصل روح ہے، اس عشق کا مقصود اللہ تعالی کی ذات ہے، جو اس دنیا کا خالق ہے اور جو کمال حسن اور غایت اول ہے ۔ اسی حسن ازلی کی محبت انسان اور ساری کائنات کی زندگی کا راز ہے اور اس کی طرف رجوع اور اسی سے اتحاد و قرب انسان کی غایت کمال اور سعادت تامہ ہے ۔ مگر حب تک انسان ان مادی علائق میں رہتا ہے اس وقت تک مقصود ازلی کا کماحقہ حصول نہیں ہو سکتا ۔ فلسفی اور حکیم ہی اس غایت قصوی تک پہنچ سکتے ہیں، یا نبی اور اولیاء ۔ عام انسانوں کو حرمان و ناکامی کے علاوہ کچھ اور نہیں حاصل ہوتا ۔

اخوان‌الصفاء :

اخوان‌الصفاء ایک جماعت تھی جو چوتھی صدی ہجری کے اواخر میں بغداد میں ظہور میں آئی جس کا مقصد شریعت اسلامیہ کو فلسفہ کے ذریعہ پاک کرنا تھا ۔ مگر اس زمانہ کے حالات اور ان کے رسائل کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت اور حکمت میں تطبیق کا یہ دعوی ایک مدافعتی تدبیر تھی۔ اخوان‌الصفاء نے باطنی طرز کی تاویلات سے کام لےکر نماز، روزہ اور دوسری عبادات، آخرت، رسالت اور دوسرے ایمانیات کی ایسی توجیہات پیش کیں جن سے دین بالکل مسخ ہوکر رہ گیا ۔ وہ حقیقت میں جیسا کہ انھوں نے اپنے رسائل میں ایک جگہ پر خود لکھا ہے، نہ کسی مذہب کے وفادار تھے اور نہ کسی فلسفہ کے پابند ۔ ان کے فلسفہ میں ہر طرح کے عناصر اسلامی اور غیراسلامی، یونانی اور ایرانی، یہودی اور نصرانی، شیعی اور سنی اور بت‌پرستوں اور مجوسیوں کی مختلف باتیں شامل تھیں ۔ مگر ان کا غالب رجحان شعیت کی طرف تھا۔

ان کا زیادہ زور اخلاق پر تھا اور انھوں نے اپنی ایک خفیہ جماعت بھی منظم کی تھی جس میں کئی مدارج تھے، ایک نووارد کو ان مدارج سے گزرے بغیر اس جماعت کے اصل اسرار و رموز سے واقفیت نہیں ہوتی تھی ۔ جو رسائل انھوں نے

ترتیب دئیے وہ اپنے فکر کو عام ممبروں تک پہنچانے اور ان کے ذہن میں اپنے خیالات اتارنے کے لئے لکھے گئے تھے ، اور اسی سبب سے ان کے بیانات میں بسا اوقات تضاد ملتا ہے ۔

ان کا فلسفۂ اخلاق انکے عام فلسفہ کی طرح مختلف نظریات کا مجموعہ تھا، جو مختلف فرقوں اور مکاتیب فکر سے ماخوذ تھے ۔ انسانی روح اصلاً خدا کی ذات سے صادر ہوئی، اگرچہ یہ صدور درمیان کے کئی واسطوں سے ہوا ۔ روح کا تعلق مادہ کے ساتھ عارضی ہے ۔ علم و دانش اور ایمان و یقین، اخلاق و کردار کے ذریعہ انسانی روح اس مادی تعلق سے اپنے کو آزاد کرنے کی سعی کرتی ہے ۔ انسانی زندگی کی غایت اسی مادی چکر سے نجات حاصل کرنا اور مبداء اول میں جذب ہوجانا ہے ۔ ان کا اخلاقی ضابطہ زہد و ورع کی تعلیم دیتا ہے اور ایک روحانی نظام ہے ۔ انسان کا فعل قابل تحسین اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ اپنی فطرت کے قانون کی پابندی کرتا ہے ۔ یہ قانون فطرت عقل کی ارتقاء اور اسکی حکمرانی کا قانون ہے ۔ عقل کی نشو و نما علوم و حقائق کے حصول میں ہے اور روح کے دوسرے اجزا پر اسکی حکمرانی سے آداب و فضائل اور مکارم کا وجود ہوتا ہے ۔

انسان کو خدا سے ایک فطری محبت ہے اس لئے جذبۂ فطرت کو ابھارنا، ترقی دینا اور تکمیل تک پہنچانا انسان پر فرض ہے ۔ سب سے اعلی اخلاق محبت اور عشق ہے اس لئے کہ عشق و محبت ہی سے انسان کو مبداء اول سے وابستگی کی سعادت حاصل ہوتی ہے ۔

اخلاق کی تکمیل معاشرہ میں ہوتی ہے ۔ یہ معاشرہ فارابی کی ریاست نہیں بلکہ ایک روحانی معاشرہ ہے جو جماعت اخوان کے ہم معنی ہے ۔ بغیر اس تنظیم میں منسلک ہوئے اور بغیر اس روحانی ریاست میں داخل ہوئے انسان سعادت تامہ سے محروم ہی رہے گا ۔

کندی سے لے کر اخوان الصفاء تک میں اخلاقیات کو عام فلسفہ سے الگ ایک مضمون کی حیثیت حاصل نہیں ہوئی ۔ فلاسفہ نے نظری اخلاقیات پر جو کچھ لکھا وہ نفسیاتی مباحث کے تکملہ کے طور پر یا سیاسی نظریات کے جزء اور ضمیمہ کی حیثیت سے لکھا ۔ کلامی حلقوں میں بھی اخلاقی نظریات کی حیثیت ثانوی تھی ، یہ مسائل عقائد اور ایمانیات کی بحثوں میں ضمناً آجاتے تھے ۔

مسکویہ (ف۴۲۱ھ - ۱۰۳۰ع):

وہ پہلا فلسفی ہے جس نے اخلاقیات کو اپنے فکر کا مرکز بنایا اور اس موضوع پر مستقل کتاب لکھی، جو "تہذیب‌الاخلاق" کے نام سے مشہور ہے، یہ کتاب اپنے موضوع پر جامع اور مانع ہے اس کا اسلوب سلیس اور بیان واضح ہے اور طریقۂ بحث منظم و مربوط اور فلسفیانہ ہے۔

مسکویہ بحث کا آغاز نفس کی روحانی حقیقت کے اثبات سے کرتا ہے۔ مختلف دلائل کی روشنی میں اس نے یہ ثابت کیا ہے کہ نفس انسانی بسیط، با شعور، ایک روحانی وجود ہے جو اپنے مبداء و منتہا سے آشنا ہے۔ اخلاق نام ہے نفس کی اس حالت کا جس کی وجہ سے اعمال و افعال بغیر فکر و تدبیر کے سرزد ہونے لگتے ہیں، مُخلق بار بار کی مشق و تربیت کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے۔ بچوں میں مُخلق کی تشکیل غیر شعوری ہوتی ہے، لیکن بڑے ہو کر انسان کا ارادہ اور اس کا فکر خود خلق کی تشکیل کرتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر ہی عادات و اطوار پر خلق کے لفظ کا صحیح اطلاق ہوتا ہے۔

مگر خلق کی تشکیل خلاء میں نہیں ہوتی بلکہ فطرت میں جو صلاحتیں ہوتی ہیں اُنہیں کو مشق و تربیت اور فکر و ارادہ کی قوت ایک خاص ڈھنگ پر ڈال دیتی ہے، اور اسی کا نام خلق ہے۔ خلق نہ تو خلاف فطرت ہوتا ہے اور نہ فطرت سے بنا بنایا ہی ملتا ہے۔ انسان کی فطری صلاحیتوں میں اختلاف ہوتا ہے اسی لئے لوگوں کے اخلاق مختلف ہوتے ہیں۔ کسی کو زیادہ اور بہتر صلاحیتیں ملتی ہیں اور کسی کو کم اور گھٹیا۔ مگر اس کے باوجود اخلاق میں تغیر ہوتا ہے اور تبدیلی ممکن ہے۔ اخلاق چونکہ انسان ماں کے پیٹ سے لےکر نہیں آتا بلکہ معاشرہ اور فرد کی کوششوں سے بنتا ہے اس لئے متغیر ہوسکتا ہے۔ انبیاء کی تعلیم، اساتذہ و والدین کی تربیت، سزا اور جزا کا قانون، ترغیب اور ترہیب کے ذرائع یہ سب چیزیں عبث قرار پاتیں اگر اخلاق اٹل اور فطری ہوتے اور ان میں کوئی تبدیلی ممکن نہ ہوتی۔

خلق دو طرح کے ہوتے ہیں۔ اچھے اور برے، اچھے اخلاق فضائل کہلاتے ہیں اور برے رذائل۔ اچھے اور برے کا معیار کیا ہے۔ اس کے لئے نفس انسانی کے نفسیاتی مطالعہ کی ضرورت ہے۔ انسانی نفس کے تین اجزاء یا اس کی تین قوتیں ہوتی ہیں، عقل، غضب اور شہوت، غضبی اور شہوانی نفس جب عقل کی حکمرانی قبول کرلیتے ہیں اور ان کا ہر فعل عقل کے فیصلوں کے مطابق ہوتا ہے تو ان سے فضائل پیدا ہوتے ہیں،

نفس غضبیہ کی فضیلت شجاعت اور نفس شہوانیہ کی عفت ہے، اور عقل جب اپنی روشنی میں ترقی کرتی جاتی ہے اور افعال کی تنظیم اور قوتوں پر حکمرانی میں کامیاب ہوتی جاتی ہے تو ایک تیسری فضیلت پیدا ہوتی ہے جسے حکمت کہتے ہیں، یہ عقل کی فضیلت ہے۔ در اصل یہی حکمت وہ اصل فضیلت ہے جس کی وجہ سے شجاعت شجاعت ہے اور عفت عفت - مگر شجاعت، عفت اور حکمت اس وقت تک نہیں پیدا ہوسکتے جب تک کہ ان میں باہمی ہم آہنگی نہ ہو، اور سب کا فعل توازن سے انجام نہ پائے۔ یہ توازن اور اعتدال راس الفضیلات ہے اور یہ ان ساری قوتوں کے باہمی تعامل اور توافق سے وجود میں آتی ہے۔ اس فضیلت کو عدالت کہتے ہیں۔

غرضیکہ روح انسانی کے نفسیاتی مطالعہ سے چار فضائل کا اثبات ہوا۔ لیکن اگر نفوس ثلاثہ کا فعل مخالف سمت میں ہو، اور عقل کی حکمرانی نہ ہو تو پھر رذائل پیدا ہوتے ہیں۔ نفوس ثلاثہ کی یہ مخالفت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک افراط اور دوسرے تفریط کی جانب۔ اس طرح چار امہات فضائل کے مقابلہ میں آٹھ بنیادی رذائل وجود میں آتے ہیں۔ مسکویہ نے بڑی تفصیل سے ہر ہر فضیلت اور اس کے مخالف رذائل کا ذکر کیا ہے۔

انسان کی سعادت جو فی نفسہ خیر ہے انہیں فضائل کے حصول میں مضمر ہے، سعادت کوئی خارجی شے نہیں بلکہ عقل کی روشنی میں ارتقاء و تکمیل کا دوسرا نام ہے اسی سعادت میں انسان کی بہترین مسرت پنہاں ہے۔

یہ سارے فضائل عقل عملی کے مظاہر اور پیداوار ہیں۔ لیکن انسان کی عقل کا ایک جز نظاری بھی ہے، اس کا مقصد حقیقت کی معرفت، اور علوم کا حصول ہے۔ اور اسی میں نظری عقل کا کمال اور سعادت مضمر ہے۔ انسانی سعادت دونوں عقلوں، نظری اور عملی کی تکمیل کا نام ہے۔ لیکن عقل نظری کو عقل عملی پر ترجیح حاصل ہے، اس لئے سعادت علمی و نظری سعادت عملی کے مقابلہ میں برتر اور بلند تر ہے، بلکہ سعادت علمی سعادت عملی کی غایت اور مقصود ہے، اخلاق فلسفہ و حکمت کا خادم ہے۔

یہ سعادت ظاہر ہے کہ چند انسانوں کے نصیب میں آسکتی ہے مگر عام انسان باہمی تعاون اور مشارکت سے اس سعادت میں ایک حد تک حصہ لے سکتے ہیں، اور اپنی انفرادیت کو مکمل کرسکتے ہیں، معاشرۂ انسانی کی بنیاد انسانی محبت اور ہمدردی پر قائم ہے۔ انسان، انس (یعنی محبت) سے مشتق ہے۔ یہ انس اس کی فطرت میں داخل ہے، اس لئے مواخات اور ہمدردی، دوستی اور خیر خواہی ذاتی اغراض کے تکمیل کے ذرائع نہیں،

بلکہ فطرت انسانی کی پکار، اس کے داعیہ کی تکمیل کا نام ہیں۔ معاشرہ اسی جذبۂ انس کو ترقی دیتا اور منظم کرتا ہے۔ ریاست اس کی مکمل ترین شکل ہے، اور فرد کی طرح معاشرہ اور ریاست کا مقصد بھی سعادت کا حصول ہے۔ معاشرتی اور ریاستی زندگی ہر انسان کے لئے ضروری ہے۔ عزلت و گوشہ نشینی، نفس کی قوتوں کا اہمال اور جذبۂ انس کا قتل اور اجتماعی ذمہداری سے فرار کا دوسرا نام ہے۔ معاشرہ اور ریاست کو شریعت اور قانون الہی کا پابند ہونا چاہئے بغیر اس کے نہ خواص سعادت حاصل کرسکتے ہیں اور نہ عوام۔

صوفیانہ اخلاق:

مسکویہ کی اخلاقیات کے ساتھ فلسفیانہ اخلاق کا پہلا دور ختم ہوجاتا ہے۔ کندی، فارابی، ابن سینا اور مسکویہ کے دور میں فلسفہ کے ساتھ ساتھ تصوف کا ارتقاء بھی ہورہاتھا۔ ابتدائی دور کے صوفیہ میں خوف وخشیت کا غلبہ تھا، اور اس بعد کے صوفیہ میں محبت و عشق کا، بلکہ حقیقی معنی میں تصوف اسی محبت و عشق والے دور سے شروع ہوتا ہے۔ شروع شروع میں صوفیہ نے اخلاق کی جو تعلیم دی اور ان کی زندگیوں نے جس کی ترجمانی کی اس میں زہد، دنیا سے کنارہ کشی، صبر و توکل، تسلیم و رضا، محبت الہی اور رویت باری کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ بعد کے آنے والوں نے انہیں کی تعلیمات کو منظم کیا اور ان کو ترقی دی، چنانچہ ابوطالب مکی نے ایک مشہور کتاب «قوت القلوب» کے نام سے لکھی جس میں تعلق باللہ کے ان مدارج کا تفصیلی تذکرہ کیا۔ تصوف کے نظریات پر سب سے اچھی کتاب کلاباذی کی «التعرف لمذهب التصوف» ہے۔ کلامی اخلاقیات میں جن جن مسائل کا ذکر اوپر کیاگیا ہے ان مسائل کے بارے میں صوفیہ نے انہیں خیالات کو اپنایا ہے جنہیں اشاعرہ نے پیش کیا۔ صوفیانہ اخلاق اعمال کے باطن کی اہمیت، نیت کے اخلاص اور داخل کی صفائی اور قلب کی تطہیر پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اس کا مقصد خدا کی ہمہ وقتی یاد، اس کے ساتھ قلبی وابستگی و محبت اور اس کی ذات میں فنا ہو جانا ہے، مگر اس فنائیت میں فرد کی شخصیت کی علحدہ حیثیت ختم نہیں ہوتی، باقی رہتی ہے۔

اسلام کے ابتدائی چار صدیوں میں اخلاقی فکر کا یہ ایک ہلکا سا جائزہ ہے، اس دور میں تینوں مکاتیب الگ الگ ترقی پارہے تھے، ان کو ملاکر ایک جامع نظام اخلاق کی شکل دینا امام غزالی کا کام تھا، اور ان کی ذات سے اخلاقی فکر کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔

عرفی شیرازی

از

ڈاکٹر سید نبی ہادی، شعبۂ فارسی، مسلم یونیورسٹی، علی‌گڑھ

عرفی کی زندگی کا رزمیہ ایک شاندار شکست سے شروع ہوتا ہے ۔ عنفوان شباب کی شوریدگی عرفی کو شیراز سے کھینچ کر نجف کی طرف لے گئی، وہاں ایک تازہ واقعہ رونما ہوا تھا جس کی ان دنوں بڑی شہرت تھی ۔ جناب امیر کے روضے میں کوئی شخص شمع جلانے کی خدمت کرتا تھا اور ٹوٹی پھوٹی شاعری سے بھی شوق رکھتا تھا ۔ شماعی نے منقبت میں قصیدہ کہا، اور خواب میں بشارت ہوئی کہ تیری مدح مقبول ہوئی فلاں تاجر کے پاس جا اور ہمارا نام لے کر صلے کی رقم وصول کرلے ۔ تاجر نے مشکل کشا کی نذر مانی تھی، اس کو صلے کی رقم شماعی کے حوالے کرنے کا حکم ہوگیا ۔ اس واقعے نے ہرایک کے دل میں خواجہ حافظ کا تذکرہ تازہ کردیا، «مستحق بودم و اینہابہ زکواتم دادند» ۔ یہ چرچا عرفی نے بھی سنا، اور سنتے ہی سمند ناز تازیانہ کھا گیا، فوراً قصیدہ نظم کیا اور ضریح کو پکڑ کر ایسی اونچی اور سریلی آواز سے پڑھا کہ ہجوم اکھٹا کرلیا:

ایں بارگاہ کیست کہ گویند بے ہراس　　اے اوجِ چرخ سطح حضیض تو را مماس

اور رات کو کامل امید لیکر سویا کہ ضرور بشارت ہوگی، دوسری رات کو بھی تھوڑی سی توقع رہی، مگر تیسرے دن قطعی مایوسی کے بعد روضے میں پہنچا اور ضریح کے پاس جاکر کہا سبحان اللہ یا امیر المومنین! شماعی کی مہمل بکواس کی قدر اور میرے قصیدے کا یہ حشر، یا باب العلوم! امامت اور خلافت کے رموز و اسرار کچھ اور ہیں مگر یہ شعر فہمی کا معاملہ ہے، «شاعری چیزے دیگر است» ۔ اسی رات کو خواب میں دیکھا کہ ایک بزرگ نہایت رعب و جلال کے ساتھ تشریف لائے ہیں اور غضبناک ہوکر فرماتے ہیں کہ خیریت چاہتا ہے تو نجف سے بھاگ جا ورنہ ہڈیاں توڑ دوں‌گا ۔ عرفی علی الصباح نجف سے فرار ہوگیا اور ایسا خوفزدہ ہوا کہ عراق میں نہ رکا، خراسان میں نہ ٹھہرا، ترکستان نہ گیا، بلکہ سمندر کو درمیان میں کیا اور دکن میں آکر دم لیا ۔

یہ داستان عرفی کے اہل وطن میں اس وقت عام تھی جب عرفی کے کمالات کا جوہر ہندوستان میں رفتہ رفتہ کھلتا جا رہا تھا، جب مغل دربار کی دیو نژاد ہستیاں جو مغربی ایشیا کے گوشے گوشے سے آکر جمع ہوئیں تھیں عرفی کی شخصیت کے حُسنِ قبول سے حیرت میں مبتلا تھیں، جب اعیان حکومت مولانا عرفی سے ملاقات کا شوق ظاہر کرتے تھے اور مولانا عرفی کی شرط یہ ہوتی تھی کہ ملاقات کے دوران میں تعظیم و کورنش کی پابندی نہ ہوگی اور درباری نشست و برخاست کے آداب لازم نہ کئے جائیں گے، جب ابوالفضل یہ کہہ رہا تھا کہ «شایستگی از ناصیۂ گفتار او می‌تابد» ۔ اس داستان کے غلط ہونے میں کوئی شک نہیں ۔ بالعموم اس قسم کی داستانیں خوش اعتقادی کا نتیجہ ہوتی ہیں ۔ مگر عبرت کی بات تو یہ ہے کہ تاریخ بھی کسقدر عیار اور غماز واقع ہوئی ہے ۔ انتہائی بیش قیمت حقایق دفن ہوجاتے ہیں اور کمزور واقعات کے ثبوت میں شواہد کا مسالہ اکٹھا رہ جاتا ہے ۔ مثلاً مندرجۂ بالا داستان صاحب «خزانۂ عامرہ» حسن کاشی نام کے شاعر کی طرف منسوب کرتا ہے اور وہاں قصیدے کا مطلع بھی موجود ہے :

اے ز بدو آفرینش پیشوای اہل دین وے ز عزت مادح بازوی تو روح الامین

بلکہ تاجر کا نام بھی دیاہے ۔ یہاں اطلاع کا سلسلہ رک جاتا ہے اور عرفی کی طرف نہیں بڑھتا ۔ حالانکہ عام داستان میں شماعی کے قصیدے کا مطلع اس طرح مشہور ہے :

شمع می ریزم برایت یا امیرالمومنین ہم قد گلدستہایت یا امیرالمومنین

صاحب «میخانہ» کہتا ہے کہ مجھے عرفی کی پیدائش سے لیکر بیس برس تک کے حالات اس کے حالو شمس الانام شیرازی کے ذریعہ معلوم ہوئے ہیں ۔ مگر یہ معلومات نہایت سرسری اور اجمالی ہیں مثلاً یہ کہ عرفی کا باپ، خواجہ بلوی، شیراز کے شاہی دفتر خانے کا حاکم تھا ۔ اس کے بیٹے کا نام محمد حسین تھا اور لوگ مولانا صیدی کے لقب سے یاد کرتے تھے ۔ ابتداے جوانی میں شاعری کی وادی میں قدم رکھا تو اہل شیراز کی طرف سے عرفی تخلص مل گیا ۔ دوسری بات یہ کہ چودہ پندرہ برس کی عمر میں نہایت خوبصورت تھا، جوانی آتش فشاں بنکر نمودار ہوئی اور چہرے کی ساری دلکشی مہاسوں نے تباہ کردی «چون سال عمرش بہ بیست رسید آبلۂ سرشاری بر آورد» ۔ محض یہی بات مناسب آب و ہوا کی جستجو کا باعث ہوئی اور عرفی شیراز سے نکل کر کچھ دن یہاں وہاں گھومتا پھرا، اس کے بعد «غرور جہل» کی بنا پر ہندوستان چلا آیا ۔

شیراز میں مولانا حسین درویش ایک صاحب کمال بزرگ تھے جو فقرو قناعت کے عالم میں بسر کرتے تھے مگر ان کی دانشمندی اور معنی شناسی مسلم تھی۔ شہر کے اکثر اہل ذوق ان کو استاد مانتے تھے، بہت سے علما ان کی فضیلت کے معترف تھے۔ مولانا حسین کی ذات سے عرفی کو بھی اعتقاد پیدا ہوا اور ان کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوگیا۔ یہ وابستگی کافی دنوں تک قائم رہی۔ تقی اوحدی جو چار برس تک شیراز میں عرفی کے ساتھ رہا ہے، یہ لکھتا ہے کہ میں نے لوگوں کو یہ کہتے سنا ہے کہ عرفی کا سارا کمال محض مولانا حسین کی تربیت کا فیض ہے۔

عرفی ایران سے روانگی کے وقت بندر جرون سے جہاز پر سوار ہوا۔ تقریباً انتیس یا تیس سال کے عمر تھی اور دکن کے دیار غربت میں وارد ہوگیا۔ شمالی ہند کو چھوڑ کر دکن کی طرف رخ کرنے کے بظاہر کئی وجوہ سمجھ میں آتے ہیں۔ شاہان دکن کی فیاضیوں کے قصے ایران میں اس وقت پہنچ چکے تھے جب مغلوں نے پانی پت کی لڑائیاں بھی نہیں لڑی تھیں۔ دکن کی حکومتوں کا تمام دفتری کاروبار ایرانیوں کے ہاتھ میں تھا۔ شمالی ہند میں اہل ایران کو «رفض» کے الزام کا خطرہ رہتا تھا۔ دکن میں حکومتیں باقاعدہ «دیندار» تھیں۔ ایرانی شاعروں پر اہل دکن کی نوازش اور فارسی شعر و ادب کی قدردانی عرفی سے پہلے دو نسلوں کو مسلسل دعوت دیتی آرہی تھی۔ شہیدی قمی کا مشہور واقعہ عرفی کی پیدائش سے تقریباً تیس سال پہلے پیش آچکا تھا۔ شہیدی شاعر سلطان یعقوب والئی تبریز کے دربار میں ملک الشعرا تھا اور خاص عادت یہ تھی کہ اپنے علاوہ کسی کو شاعر نہ سمجھتا تھا۔ «هیچ شاعر را بمیزان اعتبار نمی سنجید»۔ سلطان یعقوب کے مرنے کے بعد جان اور آبرو کو خطرے میں دیکھ کر ایران سے بھاگا اور گجرات سے ہوتا ہوا ٹھیک اس موقعے پر دکن میں وارد ہوا جب اسمعیل عادلشاہ نے قلعۂ بیدر میں سلاطین بہمنیہ کے خزانے پر قبضہ کیا تھا۔ اہل دربار شاعر کے ساتھ نہایت تواضع اور تکریم سے پیش آئے اور سلطان تک رسائی کرائی۔ سلطان نے حکم دیا کہ مولانا شہیدی خزانے میں تشریف لےجائیں اور جتنی اشرفیاں آپ اٹھا سکتے ہوں باندھ لیں۔ شہیدی کی نیت نے حیلۂ شاعرانہ تراشا، کہنے لگا کہ سفر کی تکان سے نیم جان ہوگیا ہوں، صرف آدھا دم رہ گیا ہے۔ جب گجرات سے درگاہ سلطانی کی طرف چلا تھا تو دوگنی طاقت تھی، اگر کچھ دن کے لئے حکم سلطانی بحال رہے تو آرام کرلوں تاکہ وہی توانائی واپس آجائے۔ سلطان یہ سنکر مسکرایا

اور حکم دیا کہ اچھا مولانا دو پہرے کرسکتے ہیں، شہیدی نے دو پہیروں میں خزانے سے پچیس ہزار ہون طلائی کا صفایا کردیا۔ ایسے اسباب اور ان حالات کی بنا پر یہ تعجب کی بات نہیں کہ عرفی نے قسمت آزمائی کے لئے شمالی ہند کے بجائے دکن کو ترجیح دی ۔ مگر دکن کی سر زمین عرفی کے لئے غریب نواز ثابت نہ ہوئی اور اس کو شمالی ہند کی طرف دیکھنا پڑا ۔

شمالی ہند میں پہنچ کر عرفی کو ایک انوکھی دریافت ہوئی جس کا انکشاف ابھی دوسروں پر اسقدر نہ ہوا تھا، مغل معاشرے کی تمام قوتیں سیاسی استحکام کے بعد تہذیبی سرگرمیوں کے اندر لگ گئی تھیں ۔ تہذیب اپنی نشو و نما کے لئے تین شعبے متعین کر چکی تھی ۔ اول اہل دولت یعنی «اخوان و اقربا و امرا و وزرا و کافۂ سپاہیان»، یہ طایفہ جب تک مددگار نہ ہو دولت و اقبال کا عروج میسر نہیں آتا ۔ دوسرے اہل سعادت یعنی «حکما و علما و صدور و سادات و مشایخ و قضاۃ و شعرا و سایر فضلا و اشراف»، یہ جماعت اپنے فیضان اور مصاحبت کی برکت سے سعادت ابدی کا باعث بنتی ہے ۔ تیسرے اہل مراد یعنی «ارباب بیوتات و اصحاب حسن صوری و اہل نغمہ‌وساز»، یہ گروہ جمہور عالم کی مراد اور تمنا کا مرکز اور ہر خاص و عام کے لئے نشاط و طرب کا وسیلہ ہے ۔ مغل دربار علوم و فنون کی تحریک کا مرکز حیات تھا ۔ مغربی ایشیا کا ہر صاحب ہنر اپنے کمال کی داد پانے کےلئے دلی کی طرف دیکھتا تھا۔ عراق سے میر عبداللطیف قزوینی اپنے بھائی اور بیٹے سمیت آیا ۔ یہ شخص ایک جامع علوم و فضایل، ایک پختہ کار مدبر، ایک بے لاگ مشیر کار، ایک با وقار امیر کبیر کی حیثیت رکھتا تھا ۔ ماوراءالنہر کے علاقے میں مولانا سعید ترکستانی کی ذات سب سے زیادہ برگزیدہ شمار ہوتی تھی ۔ وہ بھی ہندوستان کو اپنی تشریف سے نوازتے ہیں ۔ خواجہ عبیداللہ‌احرار کا خانوادہ تقدس میں شہرۂ آفاق تھا ۔ خواجۂ مذکور کے پوتے خواجہ عبدالشہید بھی اکبر کے دربار میں نظر آتے ہیں ۔ سعدی و حافظ کے دیار نے ان رنگین محفلوں کے لئے امیر فتح‌اللہ شیرازی کو علوم عقلیہ کا سرمایہ سپرد کرکے روانہ کیا ۔ ابوالفضل کا قلم پورے ماحول کا منظر پیش کرتا ہے :

> «کار پردازان را بازار رایج گشت، دین را اساس بلند نہادہ آمد، بہار دنیا آراستہ تر شد، ارباب ملل را اعتقاد بہم رسید، اصحاب نحل را کساد برخاست، خلق پرستان را چشم بینا بدست‌افتاد، خدا پرستان را صبح سادت دمید،عالم معنی ظہور یافت، ملک صورت رونق گرفت»۔

مگر پوری تہذیب کا جوہر اعظم محض شاعری کے ذریعہ چمکا۔ عرفی کو یہاں آکر فارسی نغموں کی ایک تازہ گونج سنائی دی، اس نے شعر و ادب کی ایک نئی صبح کو طلوع ہوتے دیکھا، وہ بڑے تعجب سے یہ اظہار کرتا ہے کہ ہندوستان میں فارسی شاعری کا ایک نیا موسم بہار شروع ہو رہا ہے، حسب ذیل شعر حیرت اور مسرت کے جذبات کا روشن آئینہ ہے :

چمن آید به چمن بهر تماشاے جمال   بلبل آید بر بلبل به تمناے غزل

عرفی یہاں آکر ابتدا میں بادشاہ کے ملک‌الشعرا کا مہمان ہوا، فیضی کا گھر ہر قسم کے علم و ہنر کا ایک نگارخانہ تھا، یہاں قرآنی رموز کی تفہیم و تحقیق کے لئے علماے دین کا مجمع ہوتا اور قدیم مفسرین کی تفسریں سامنے رکھکر «سواطع‌الالہام» کے لئے مواد تلاش کیا جاتا تھا۔ یہاں بہت سے تشنگان علم فیضی کے وسیع کتابخانے سے استفادہ کرنے کے لئے جمع رہتے تھے، یہاں ہر قسم کی آزاد خیالی کے لئے صلاے عام تھی، ان میں بعض اہل یونان کی معقولات کے قائل تھے بعض خالص طبعیات کے حامی تھے، بعض کے نزدیک آفتاب لائق پرستش تھا، بعض فرعون کے ایمان کو حق بجانب جانتے تھے، یہاں تشکیک اور دہریت کے عقائد کا اظہار بھی ممنوع نہ تھا، مگر یہاں سب سے زیادہ ہجوم شاعروں کا رہتا تھا، ملک‌الشعرا کو اپنے حسب معمول اور روزمرہ ذمےداری کے تحت اپنے گھر پر شعر و سخن کی بساط آراستہ کرنی ہوتی تھی اور بالعموم یہ محفلیں شراب و ساغر کی تواضع کے بغیر ختم نہ ہوتی تھیں۔ شاعروں کو عام اجازت تھی کہ جی بھر کے ملاؤں کی ہنسی اڑائیں۔ ان موقعوں پر اکثر کبھی ایرانی اور کبھی ترکی لہجے میں ایک فقرہ گونجتا تھا۔ «به کوری ملایان میخوریم» یہاں اکثر وہ اہل دولت اور اہل منصب بھی نظر آتے تھے جن کو حصول مقاصد میں فیضی کی سفارش اور وسیلے کی ضرورت ہوتی تھی۔ ایسے ماحول میں عرفی کو اپنی صلاحیت کی نمود و نمائش کے لئے بہترین موقع ہاتھ آگیا۔ اس کی شناسائی کا حلقہ بہت جلد وسیع ہونے لگا۔ جو شخص بھی فیضی کے گھر آتا تھا عرفی کی ذہانت اور لیاقت کے تاثرات لئے ہوئے جاتا۔ عرفی نے تھوڑے ہی دنوں میں اپنا ایک مقام پیدا کر لیا۔ یہاں سے فیضی اور عرفی کے تعلقات کا زاویہ بدلنا شروع ہوتا ہے جس پر روشنی ڈالنے سے انسانی خصلت کے بعض دلچسپ عوامل سمجھ میں آتے ہیں۔ فیضی ایک غیر ملکی نووارد اور شکستہ حال مسافر سے ہر طرح کی ہمدردی کرنے کو آمادہ تھا مگر

عرفی کی بڑھتی ہوئی شہرت کو دیکھکر ہمت افزائی کا جذبہ سرد پڑنے لگا، اسکی روزافزوں مقبولیت نے دوسرے اندیشے پیدا کر دیے جن کے نتیجے میں حریفانہ خلش لازمی بات تھی - فیضی کا شاعرانہ کردار شباب کی منزل سے گذر کر پختہ ہو چکا تھا، عرفی کی فکری نشو و نما کا ابتدائی دور تھا، فیضی کی علمی زندگی آدھی سے زیادہ بیت چکی تھی، عرفی کے لئے ابھی مشق و آزمائش کے بہت سے مرحلے باقی تھے - فیضی کو شہرت کی اس بلندی تک پہنچنے میں برسوں لگے تھے، عرفی آناً فاناً بڑھ رہا تھا، فیضی کو بڑی حسرت تھی کہ آیندہ نسلیں اس کا نام شاعر کے بجائے حکیم کی حیثیت سے یاد رکھیں - وہ بار بار تاکید کرتا ہے کہ مجھے شاعر نہ سمجھو، میں حکیم ہوں - میرے قلم کی آواز نے اس جہالت کی اندھیری رات میں سیکڑوں سوئے ہوئے مسائل و معانی کو جگایا ہے - عرفی کے تیور دیکھکر فیضی کی مایوسی اور خدشہ کچھ بیجا نہ تھا، اگر مستقبل نے یہ ستم ظریفی دکھائی کہ «فلسفی شاعر» اور حکیم سخندان کی مسند پر عرفی کو بٹھا دیا تو فیضی کی جگہ کہاں رہی - دونوں کے روابط کی اس مضحکہ خیز نوعیت نے بدایونی کو پھبتی کا موقعہ مہیا کر دیا ہے - کہتے ہیں کہ شیخ کی قدیم وضع یہی تھی کہ «بہر کس بہ ہفتۂ دوست نبود» - مگر ذہنی تاثرات کی کیفیت نے ہفتہ دو ہفتہ سے زیادہ دوستی قائم رکھنا ممکن ہی نہ چھوڑا تھا - دونوں کے اندرونی جذبات کا مزید نقشہ باہمی خط و کتابت کو دیکھنے سے واضح ہوکر سامنے آتا ہے - دوسری بات یہ کہ فیضی ملک‌الشعراء تھا، ہندوستان سے لیکر ایران تک ہر شاعر فیضی کی اُستادی کا دم بھرتا تھا، عرفی اس معاملے میں رسمی وضعداری اور ظاہری پاس خاطر کی حد تک بھی رعایت برتنے کو تیار نہ تھا، اسکی انانیت یہ کبھی نہ گوارا کر سکتی تھی کہ اپنے علاوہ کسی دوسرے کی طرف نظر اُٹھاکر دیکھ لے -

غیرت روا نداشت کہ برقع برافگنیم   تا جملہ بنگرند کہ جانانۂ خودیم
لب تر نکردہ ایم ز جام و سبوی کس   جاوید مست جرعۂ پیمانۂ خودیم

عرفی نے فیضی سے علحدہ ہوکر ابوالفتح گیلانی سے وابستگی پیدا کی، یہ ملاقات ادبی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتی ہے، عرفی کو اپنے مربی کی ذات کے آئینے میں پہلی دفعہ اپنی صفات و خصائل کا بھرپور جلوہ نظر آیا، اس کے لئے حکیم گیلانی کی صحبت خود شناسی اور خود نگری کا عجیب و غریب تجربہ ثابت ہوئی - ذاتی صلاحیت کے خفیہ کرشمے جن سے وہ خود بھی ناواقف تھا رفتہ رفتہ منکشف ہونے لگے - ابوالفتح کی

فیض تقرب نے شاعر کے اندر ان تمام معتقدات کو واضح اور روشن کردیا جو محض خواب و خیال یا سائے کی طرح گھومتے پھرتے تھے۔ حکیم ابوالفتح گیلان کے ایک علمی گھرانے کا چشم و چراغ تھا۔ باپ دادا طبیب ہوتے آئے تھے، حکیم کے باپ مولانا عبدالرزاق گیلانی کا شمار شہر کے اکابر و اشراف میں ہوتا تھا۔ عہد صفویہ کے انقلاب انگیز حادثات میں باپ کی جان جاتی رہی اور حکیم اپنے بھائیوں سمیت ہندوستان چلا آیا۔ یہاں اپنے کمالات کا وہ سکہ بٹھایا اور بادشاہ کے مزاج میں وہ درخور حاصل کیا کہ لوگ جعفر برمکی اور ہارون الرشید کی مثال دیتے تھے۔ علمی استعداد اور جامعیت کا یہ عالم کہ ابوالفضل بھی قائل تھا۔ حکیم کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ وہ ادبی اصناف پر قلم اُٹھائے بغیر ہی اپنے دور کی ادبی تحریک کا سر براہ اور سالار کاروان بن گیا۔ اس کی نیرنگی طبع نے ایک نیا نظریہ ایجاد کیا، یعنی ادب کی قدیم راہیں پیش پا افتادہ ہوچکیں لہذا فنی کمالات کو ظاہر کرنے کے لئے پوشیدہ امکانات کی جستجو کیجائے۔ حکیم کی بڑی خوش قسمتی ہے کہ اس نے ایک شدید جذبۂ تجدید پیدا کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ اس کی ندرت نے ہر صاحب سخن میں نادر افکار سے سیراب ہونے کی تشنگی پیدا کردی، ایجاد و ابداع کا یہ دشوار عمل پوری طرح کامیاب ہوا اور حکیم کے کارنامے سے تمام معاصرین متاثر ہوئے، « ماثر رحیمی » کا بیان سنئے :

«مستعدان و شعرسنجان این زمان را اعتقاد این است که تازه گوئی که در این زمان درمیانۂ شعرا مستحسن است و شیخ فیضی و مولانا عرفی به آن روش حرف زده اند به اشاره و تعلیم ایشان بوده، و آن دانشمند را حقے تمام بر سخن است»

شاعری کے معاملے میں حکیم کا ایک مخصوص نصب العین تھا جس کی بلندی کے آگے خاقانی، خسرو اور انوری کے مقامات بھی ادنی اور پست تھے۔ قدیم استادوں کی بابت جن کو دنیا پیغمبران سخن مانتی آئی تھی حکیم کے خیالات کو سن کر بڑے بڑے لوگ چونک پڑتے تھے، کہتا تھا کہ خسرو کی زندگی بھر کا سرمایہ زیادہ سے زیادہ کل بارہ شعر ہیں، اس سے زیادہ کچھ نہیں اور انوری جس کو قصیدے کی صنف کا صاحب کتاب کہا جاتا ہے اس کو شاعر سمجھنا بیکار ہے، اس کی بہت ہی رعایت منظور ہے تو اس کو مداح کہہ لیجئے، ورنہ میر بادنجان کی سطح کا آدمی ہے، خاقانی کی بابت حکیم کا قول تھا کہ اگر ہمارے زمانے میں ہوتا تو ممکن تھا کوئی شعر ٹھکانے کا کہہ ڈالتا اور شاید

ترقی کرلیتا، وہ بھی تازیانے کے بغیر اصلاح ممکن نہ تھی۔ حکیم کی صحبت نے عرفی کے ذہنی میلانات کو متاثر کیا اور یہ خیالات اس کے دل میں گھر کے اتر گئے۔ خیال یہ ہے کہ حکیم اپنی رائیں اہلِ تکلف احباب کی محفل میں ظاہر کرتا ہوگا، ممکن ہے مذاق کے ماحول میں یا تفریحی گفتگو کے ضمن میں یہ باتیں کہی جاتی ہوں، مگر عرفی نے ان خیالات کو بلند آہنگی کے ساتھ شاعری کے قالب میں ڈھالنا شروع کردیا۔ عرفی کا تمام فخریہ کلام انہیں خیالات کی صدائے بازگشت ہے ابوالفضل اس بارے میں نہایت سختی سے گرفت کرتا ہے کہ «برپاستانیان زبان طنز کھود، غنچۂ زندگانیش نشگفتہ پژمردہ»۔

عرفی کی رسائی خانخانان کے دربار میں حکیم ابوالفتح گیلانی کے ذریعے ہوئی۔ یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ عرفی کے لئے خانخانان سے تعلق کتنا مفید اور سازگار ثابت ہوا۔ حکیم گیلانی کی وفات کے بعد عرفی کا مستقل تعلق خانخانان کے دربار سے ہوگیا، اس کا ذکر قطعۂ تعزیت میں کرتا ہے جو حکیم کی وفات پر خانخانان کے نام روانہ کیا ہے:

چہ احتیاج کہ گویم کہ مرد و عرفی را چہ بر سراز ہوس مرگ ناگہاں آمد

عرفی کے روابط شاہی دربار سے بھی خاصے استوار تھے، شہزادہ سلیم سے شاعر کی ملاقات کا واقعہ ادبی تاریخ کا ایک مشہور لطیفہ بن گیا اور افسانہ پسند طبیعتوں نے معاشقے کا رنگ دینے کی کوشش کی ہے۔ حالانکہ بات صرف اتنی تھی کہ شہزادہ بذات خود مذاق شاعری میں ڈوبا ہوا تھا، ہر شاعر کو التفات صمیم سے نوازتا تھا، عرفی کے ساتھ لطف خاص سے پیش آیا۔ شاہی خاندان کے افراد بالعموم کسی شاعر کے استقبال میں کھڑے ہونے کا اخلاقی ضابطہ نہیں برتتے تھے۔ مگر شاہزادے نے عرفی کی خاص طریقے سے تعظیم کی:

مرا چو دوش بدوش ادب بدید استاد بلطفِ خاص بدل کرد التفاتِ صمیم

اکبر کو شاعروں سے متاثر ہونیکی عادت نہ تھی، مگر عرفی کی ذات کی دلکشی اپنا اثر کئے بغیر نہ رہی۔ جب شاعر کی علالت کی خبر مشہور ہوئی تو بادشاہ نے اپنی جانب سے مزاج پرسی کے لئے میرزا نظام قزوینی کو لاہور بھیجا۔ شاہی قاصد نے اس کو بستر مرگ پر بیہوشی اور سرسام کی نازک حالت میں پایا، اور واپس جاکر یہ افسوسناک حالت بادشاہ سے عرض کردی۔

یہ دیکھکر عبرت ہوتی ہے کہ عرفی کی وفات پر اس کے حریفوں نے وحشی جذبات کے اظہار میں ذرا سے تحمل اور ضبط سے بھی کام نہ لیا۔ ان کی تسکین کے

لئے یہ بات کچھ کم نہ تھی کہ جس کو مغلوب کرنے میں ان کی مشترکہ کوششیں ناکام رہیں اس کو موت کے قالب ہاتھ نے چھتیس برس سے زیادہ کی مہلت نہ دی، مگر بعض لوگ تنگ نظری سے مجبور تھے۔ ان کے نزدیک دربار سے تعلق رکھنے والا ہر آدمی ملحد اور بیدین تھا، ان لوگوں نے جس طرح دو برس پہلے عرفی کے دوست اور مربی حکیم گیلانی کی وفات پر «خدایش سزا دهاد» (= ۹۹۷) کی تاریخ سے اپنا دل ٹھنڈا کیا تھا اسی حساب سے عرفی کی تاریخ وفات «دشمن خدا» (= ۹۹۹) قرار دی۔ دوسرا گروہ رشک و حسد سے بے قابو تھا۔ یہ وہ لوگ تھے جو زندگی بھر عرفی سے ہمسری کی جرأت نہ کرسکے اور اس کے بعد اپنے طنز و حسد کے اظہار کے لئے یہ بہانہ سامنے رکھا کہ استادوں کی شان میں بے ادبی کرتا تھا، «چون بہ استادان متقدمین و متاخرین خیلے سخنان بے ادبانہ میگفت این تاریخ یافتہ شد کہ:

گفت عرفی جوانا مرگ شدی»

عرفی کے معاصرین کی یہ شکایت کہ وہ استادان سلف کو گستاخی کے ساتھ یاد کرتا تھا، دراصل عرفی کو مجرم ثابت کرنے کا ایک زبردست حربہ ہے حالانکہ شکایت کے اصل وجوہ کچھ اور ہیں؛ اگر عرفی کا روئے سخن محض استادان سلف کی طرف ہی رہتا تو اس کا کچھ نہ بگڑتا اور ذرا سی بدنامی بھی اس کے دامن پر نہ آتی۔ اہل عجم انواع شاعری میں فخریہ کو ایک صنف مستقل مانتے ہیں۔ فارسی ادب میں بیشمار شاعر ایسے ملتے ہیں جنہوں نے کہیں زیادہ بڑھ کر فخریہ دعوے کئے اور کسی نے اعتراض میں ایک لفظ بھی نہ کہا۔ طالب آملی اپنے کو پیمبر کہتا ہے۔ کلیم اللہ کا استعارہ استعمال کرتا ہے، سنائی اور خاقانی کو اپنی امت اور اولاد بتاتا ہے، مگر طالب آملی کی نخوت اور غرور پر کہیں کوئی اعتراض نہیں ملتا، عرفی سے ذراسی فروگذاشت یہ ہوگئی کہ وہ اپنی انانیت کے جوش میں اپنے معاصرین کو بھی خاطر میں نہ لایا۔ وہ اپنے گرد و پیش ہمیشہ اپنے معاصرین پر اس طرح حقارت کی نظر ڈالتا ہے جیسے ایک دیو پہاڑ پر چڑھ کر بونوں کی بستی کا جائزہ لے رہا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ اپنی بابت ضرورت سے زیادہ حسن ظن عرفی کے لئے نقصان دہ ثابت ہوا اور اس کے معاصرین نے بھر پور انتقام لیا، جس کے ثبوت میں بعض غیر جانبدار شہادتیں موجود ہیں، مثلاً «مآثر رحیمی» میں ہے: «مستعدان این زمان بعضے از غایت رشک و برخی بجہت صغرسن و خامی کہ در طبیعتش بود، . . . در مجالس و محافل بہ کنایہ و صریح اظہار رطب و یابسی کہ در کلامش بود میکردند»

عرفی کے کلام کا مطالعہ کرنے کے بعد چند اہم نکتے سامنے آتے ہیں۔ ایک بات تو یہ غور کرنیکے قابل ہے کہ پورے مغل شاعروں میں صرف عرفی ایسا شاعر ہے جو نعت اور منقبت کے میدان کی طرف باقاعدگی اور التزام کے ساتھہ توجہ کرتا ہے حالانکہ عرفی کا عام میلان مذہبیات کی جانب کچھ ایسا زیادہ شدید نہ تھا۔ ایرانی شاعروں میں نعت و منقبت ایک دیرینہ روایت رہی ہے۔ مگر اکثر مغل شاعروں نے اس روایت کو محض سر سری طور سے برتا ہے، اور بعض سرسری پابندی بھی نہیں کرتے، نظیری نیشاپوری نے دوران حج میں تین چار نعتیہ قصیدے ضرور کہے تھے، شکیبی صفاہانی بھی حج کو گیا تھا مگر نعت کے خلوص کی جگہ شکیبی کا زور قلم سمندری طوفان، جہاز کی تباہی، نواح عدن کے قزاقوں کی غارتگری کے بیان میں ضایع ہوگیا۔ عرفی کے کلام میں سلسلےوار نعت اور منقبت کے بہترین نمونے ملتے ہیں، اس کی وجہ سمجھنے کے لئے ان حالات پر نظر ڈال لینا کافی ہوگا جو اکبر کی تخت نشینی کے دس سال بعد حکمت عملی کی تبدیلی سے پیدا ہوئے۔ در اصل تیموریوں کے دربار میں عجم کی تہذیب کا نشاۃ ثانیہ شروع ہوا تھا۔ اس احیاء کے ماتحت جہاں علوم و فنون کے تمام شعبوں میں تازگی اور تابندگی پیدا ہوئی وہاں ملوکیت کے تصور نے بھی ازسرنو استواری حاصل کی۔ اہل عجم کے نزدیک ملوکیت ہمیشہ خدائی سے وابستہ رہی ہے۔ عجمی شہنشاہ خدائی تمکنت کی دعویداری میں کبھی مصر کے فراعین یا رومۃ الکبری کے تاجداروں سے پیچھے نہیں رہے، مغلوں کے سیاسی نظام فکر میں حضرت شاہنشاہی کی ذات خلیفۂ الہی کا درجہ حاصل کرلیتی ہے، عظمت آدم کی مکمل قربانی کیے لئے دربار میں سجدے کا رواج نافذ کیا جاتا ہے۔ مراتب چہارگانۂ اخلاص کا مطالبہ اس سے بھی زیادہ سخت ہے یعنی ترک جان، ترک مال، ترک ناموس ترک دین۔ یہ تمام حالات اپنا رد عمل پیدا کئے بغیر نہ رہ سکے اور مذہبی حلقوں میں جو ہنگامہ پیدا ہوا اس کی گونج پورے ملک میں سنائی دی، مگر عرفی ایک شاعر تھا، اور ساتھہ ہی نہایت خود دار اور غیرت مند انسان بھی تھا۔ اس کا آزاد تخیل عزت نفس کو پامالی سے بچانے کے لئے ایک فوق البشر کی پناہ ڈھونڈتا ہے اور اس جائے پناہ میں محفوظ ہوجانے کے بعد بڑی بے فکری سے اعلان کرتا ہے کہ ارباب ہمت کی حوصلہ مندی کے سامنے اہل کرم کاطمطراق ہیچ ہے:

اقبال کرم می گزد ارباب همم را　　همت نخورد نیشتر لا و نعم را

عرفی کے نجف سے بھاگنے کی داستان بہت ممکن ہے غلط ہو مگر یہ

بالکل حقیقت ہے کہ اس شہر کا خیال شاعر کے ساتھ ہمیشہ پرچھائیں کی طرح پھرتا رہا ۔ نجف کا تصور اسکے دل میں دیار محبوب کی طرح دلکش اور عزیز تھا ۔ بالآخر یہی تعلق خاطر ہے جو ترجمۃالشوق بن کر ظاہر ہوتا ہے ۔ یہ کہنا مبالغے کی بات نہ ہوگی کہ فارسی شاعروں نے قصیدے کی صنف میں زور قلم دکھانے کی حد کردی ہے ۔ مگر پورے فارسی ادب میں اعلی قصیدوں کی تعداد بہت زیادہ نہ ہوگی ۔ اعلی قصیدے کی تعریف یہ ہے کہ شدت اظہار کے ساتھ ساتھ بیان واقعہ میں خلوص اور دیانت کا دامن چھوٹنے نہ پائے اور وہ بے ساختہ پن بھی قائم رہے جو خالص دردمندی اور گداز قلب کے ماحول میں پیدا ہوتا ہے ۔ فارسی شاعروں کے جو قصیدے اس معیار پر پورے اُترتے ہیں ان کی تعداد انگشت شمار ہے ۔ مثلاً رودکی کا وہ گیت جو اس نے امیر نصر بن احمد کے سامنے بخارا کی یاد میں گایا تھا ۔ یا فرخی کا قصیدۂ داغگاہ؛ یا انوری کا قصیدہ «اشک خراسان»، زیادہ سے زیادہ اسکے قصیدۂ لامیہ کو بھی گنتی میں رکھ لیجئے ۔ خاقانی کی ساری کائنات یا تو اسکے «قصیدۂ مداین» کو شمار کیا جاتا ہے ، یا محض وہ قصیدہ جس نے اس کو «حسان‌العجم» بنا دیا جس کا محل نزول یہ ہے کہ حج کے بعد پیغمبر کے روضۂ مبارک کی خاک لیکر چلتا ہے ۔ یا امیر معزی کا قصیدہ :

ای ساربان منزل مکن جز در دیار یار من

«جس نے مرزا محمد قزوینی سے غیر معمولی خراج تحسین وصول کیا ، یا چند قصیدے عنصری اور منوچہری کے بھی اس میں شامل کرلیں ۔ شاہکار قصیدوں کی یہ گنتی عرفی کے قصیدۂ ترجمۃالشوق پر ختم ہو جاتی ہے ۔ اسکے بعد فارسی قصیدے کی اتنی بڑی صنف میں شاید ھی کوئی نمونہ ملے جسکو مسلمہ قواعد کی میزان میں مذکورۂ بالا قصیدوں کا ہم وزن قرار دیا جاسکے ۔ ترجمۃالشوق کی بابت عرفی کے ایک عقیدتمند کا قول سچ ہے کہ دعاء کا تیر تھا جو نشانے پہ لگ گیا ، حاصل مدعا کے طور پر شاعر نہایت خلوص اور دردمندی کے ساتھ ایک دعویٰ کرتا ہے کہ چاہے ہندوستان میں مر جاؤں یا کہیں تاتار میں پہنچ کر پیغام اجل آئے مگر پلکوں کے بل اپنی گور سے نجف تک پہنچ جاؤں گا :

بکاوش مژہ از گور تا نجف بروم اگر بہ ہند بھیرانم و گر بہ تتار »

اس قصیدے کے قالب میں دراصل شاعر کے فن کی پوری روح بند تھی ۔ چنانچہ اس کی وفات کے اٹھائیس برس بعد روح فن نے اپنی طاقت کا حیرت خیز مظاہرہ کیا اور عرفی کی مشت خاک لاہور کے گورستان شاہی سے اٹھکر نجف کی خاک سے جا ملی ۔

قصاید کے علاوہ عرفی کے باقی کلام اور بالخصوص غزلیات کے بارے میں دو امور قابل توجہ ہیں، ایک تو ان کی مقبولیت اور دوسرے ان کی اہمیت ۔ ادبی تاریخ میں یہ فیصلہ آج تک قطعی طور پر نہیں ہو سکا ہے کہ عہد مغلیہ کے ادبی مذاق کی رہنمائی کرنے میں سب سے آگے کون تھا ۔ مگر معاصرین کی متفقہ شہادتیں موجود ہیں کہ عرفی کاکلام گلی گلی میں بکتا تھا، بالخصوص اہل ولایت اور ترک و تاجیک زیادہ خریدار تھے ۔ یہ بھی معلوم ہے کہ ترک و تاجیک بیشتر عسکری درجے کے لوگ ہوتے تھے ۔ یہ خوش نصیبی دنیا کے بہت کم شاعروں کو حاصل ہوئی ہے کہ ان کا نام سپاہی پیشہ لوگوں تک پہنچا ہو ۔ ہومر کی بابت ضرور یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے نغموں کا مجموعہ ہر یونانی سپاہی اپنے ساتھ رکھتا تھا ۔ عرفی بھی ادبی تاریخ کے ان منفرد شاعروں میں شمار ہوتا ہے جنہوں نے اپنے زمانے کے لوگوں کو اسقدر فیاضی اور فراوانی کے ساتھ انبساط اور لذت کی جوے شیر سے سیراب کیا اور اہل قلم کے علاوہ اہل سیف سے بھی حسن قبول کی سند حاصل کی ۔

کسی شاعر کے کلام کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے نہیں لگایا جاتا کہ وہ اپنے معاصرین میں کتنا مقبول تھا ۔ اس کے اشعار کتنے عام اور مشہور ہو چکے تھے ۔ وہ اپنے زمانے میں قافلہ سالار کہلایا یا تکبر اور خود پرستی کے الزام میں ذلیل کیا گیا ۔ بلکہ شاعر کے فن کی اہمیت کو جانچنے کا اصلی معیار یہ ہے کہ اس کے کلام سے بعد کی نسلوں نے کیا حاصل کیا اور کیا تاثرات قائم ہوئے ۔ جب ہم اس نقطۂ نظر سے کسی شاعر کے کلام کا محاسبہ کرتے ہیں تو ہم اس کو محض فنکار نہیں سمجھتے ۔ ہم جمالیاتی کیف اور انبساط کی مقدار کو بالکل نظر انداز کردیتے ہیں ۔ ہم یہ نہیں دیکھتے کہ وہ ہمارے مذاق کے عین مطابق ہے یا بالکل مخالف ۔ بلکہ ہم یہ جستجو کرتے ہیں کہ شاعر کے فن کی بدولت کیا پوشیدہ قوتیں ظہور میں آئیں ۔ کون سی نئی تحریکیں پیدا ہوئیں جن سے پورے معاشرے میں جنبش اور تبدیلی کے آثار جاگے ۔ تہذیبی قدروں کے ازسرنو تعین میں کیا مدد ملی ۔ ذہنی میلانات کی سمتیں کدھر کدھر کو بدلیں ۔ پوری جماعت کا دماغی نقشہ کس شکل کا بنا اور مجموعی طور پر داخلی زندگی میں کیا آراستگی اور نفاست پیدا ہوئی۔ جب ہم ان سوالات کو سامنے رکھ کر عرفی کا مطالعہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ اس کے فکر و فن نے بیک وقت ایشیا کی دو تہذیبوں کو متاثر کیا ہے ۔ ایک طرف ترکی ادب کی تعمیر نو میں عرفی کا تفکر کار فرما ہے جس کا صحیح احاطہ کو ہمارے علم

کی بساط سے باہر ہے مگر جس نے نعمی جیسے شاعر کو اپنا متبع بنایا۔ دوسری طرف اردو ادب عرفی کا منت پذیر ہے چنانچہ غالب کو یہ اعتراف ہے کہ برق چشم عرفی نے مجھے بےراہ روی سے بچا لیا اور اقبال نے بجا طور پر اس کے «محل تخیل» پر «حیرت‌خانۂ سینا و فارابی کو تصدق کر دیا۔ ہماری پوری تہذیب نے عرفی کے تفکر کی روشنی میں ایک خاصی بڑی منزل طے کی ہے اور آج بھی کم‌ازکم وہ مشعل ہدایت ضرور روشن ہے جو ہمارے حکیم نے ہمارے سامنے رکھی تھی:

نوا را تلخ ترمی زن چو ذوق نغمہ کم یابی
حدی را تیز تر می خوان چو محمل را گران بینی

معراج انسانیت

(سیرت خاتم‌الانبیا کی روشنی میں)

از

مولانا سید علی نقی صاحب ،صدر شعبۂ دینیات ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

انسان کی رفعت و برتری تمام کائنات پر عقل و تدبر اور فرض شناسی میں ہے ۔ یہی وہ تقویٰ ہے جسے قرآن نے معیار فضیلت بشری قرار دیا ہے : «ان اکرمکم عنداللہ اتقاکم » تم میں سب سے زیادہ صاحب عزت وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو یعنی فرائض کی اہمیت اور اُن کے حدود کو محفوظ رکھنے والا ہو ۔

یہ فرائض ہمیشہ ایک ہی صورت اور شکل پر نہیں ہوتے ۔ کوئی بڑے سے بڑا حکیم و دانشمند فرائض کی کوئی ایسی فہرست مرتب نہیں کر سکتا جو ہر شخص کے لئے ہر حال میں قابل ادائی ہوں ۔ بلکہ فرائض باعتبار حالات و اوقات بدلتے رہتے ہیں ۔ فرائض کی یہی نگہداشت جوہر انسانیت ہے ۔

فرض شناس انسان کے افعال بتقضاے طبیعت نہیں ہوتے بلکہ بتقاضاے فرض ہوتے ہیں ۔ اس کا عمل انتہا پسندی کے دو نقطوں کے درمیان ہوتا ہے ۔ اسی کا نام عدل و اعتدال ہے جو معیار حسن اخلاق ہے ۔ اور چونکہ عام افراد بشر عموماً طبیعتوں کے تقاضوں میں اسیر ہوتے ہیں اس لئے بلند افراد انسان کے خلاف عموماً دو طرف سے اعتراضات ہوتے ہیں ایک ادھر والے انتہاپسندوں کی طرف سے اور دوسرے اُدھر والے انتہا پسندوں کی جانب سے ۔ مگر وہ کبھی ان اعتراضات کی پروا نہیں کرتے ۔ اُنہیں تو فرائض کے ادا کرنے سے مطلب ہوتا ہے ۔

انسان کامل کے اعمال سطحی نگاہ والوں کو بسا اوقات متضاد نظر آتے ہیں مگر ان میں حقیقۃً کوئی تضاد نہیں ہوتا بلکہ وہ مختلف حالات کے جداگانہ تقاضے ہوتے ہیں جو اُس کے افعال میں ظاہر ہوتے ہیں ۔

سیرت حضرت محمد مصطفی صلی‌اللہ علیہ و سلم اس باب میں معیار کامل ہے ۔

آپ چالیس برس کی عمر میں مبعوث برسالت ہوئے پھر ۱۳ سال ہجرت کے قبل مکہ کی زندگی ہے اور دس سال بعد ہجرت مدینہ کی زندگی ۔

یہ تینوں دور بالکل الگ الگ کیفیت رکھتے ہیں جن میں سے ہر دور بالکل یک رنگ ہے ۔ کسی تلون اور غیر مستقل مزاجی کا ظہور نہیں ہے ۔ مگر وہ سب دور آپس میں بہت مختلف ہیں ۔

پہلے چالیس برس کی مدت میں زبان بالکل خاموش اور کردار کے جوہر نمایاں ۔ یہی آپ کی سچائی کا ایک بڑا نفسیاتی ثبوت ہے کیونکہ جو غلط دعویدار ہوتے ہیں اُن کے بیانات و اظہارات کی رفتار کو دیکھا جائے تو محسوس ہوگا کہ وہاں پہلے اُن کے دل و دماغ میں تصور آتا ہے کہ ہمیں کوئی دعویٰ کرنا چاہیے مگر ہمت نہیں ہوتی ۔ اس لیے وہ کچھ مشتبہ الفاظ کہتے ہیں جن سے کبھی سننے والوں کو وحشت ہوتی ہے اور کبھی اطمینان ۔ پھر وہ رفتہ رفتہ قدم آگے بڑھاتے ہیں ۔ پہلے کوئی ایسا دعوی کرتے ہیں جس کو تاویلات کا لباس پہنا کر رائے عامہ کے مطابق بنایا جا سکے یا جسکی حقیقت کو صرف خاص خاص لوگ سمجھ سکیں اور عام افراد محسوس نہ کریں ۔ جب جھجک نکل جاتی ہے تو پھر جی کڑا کرکے کھل کر دعویٰ کر دیتے ہیں ۔

حضرت پیغمبرِ اسلام کی زبان سے چالیس برس تک کوئی لفظ ایسا نہیں نکلا جس سے لوگ ادعاے رسالت کا توہم بھی کرسکتے یا کوئی بےچینی اس حلقہ میں پیدا ہوتی ۔ غلط سے غلط روایت بھی ایسی نہیں جو بتائے کہ کفار نے کبھی آپ کی لفظ سے کسی ایسے دعوے کا احساس کیا ہو جس پر اُن میں کوئی برھمی پیدا ہوئی ہو اور پھر آپ کو اُس کے متعلق کچھ صفائی پیش کرنے کی ضرورت ہوئی ہو بلکہ اس دور میں آپ کا کام صرف اپنی سیرتِ‌بلند کی عملی تصویر دکھانا تھی جس نے ایک مقناطیسی جذب کے ساتھ دلوں کو تسخیر کر لیا تھا اور آپ کی ہردلعزیزی ہمہ‌گیر حیثیت رکھتی تھی ۔ اس کے بعد چالیس برس کی عمر میں جب دعواے رسالت کیا تو وہ بالکل وہی تھا جو آخر تک آپکا دعویٰ رہا ۔ یہ نہیں ہوا کہ پہلے اس دعوے میں خفت ہو پھر شدت پیدا ہو اور پہلے دعویٰ کچھ ہو اور پھر رفتہ رفتہ اُس میں ترقی ہوئی ہو ۔ اب اس دعواے رسالت کے بعد آپ کو کتنے مصائب و تکالیف برداشت کرنا پڑے وہ سب کو معلوم ہیں ۔ یہ پُرآشوب دور وہ تھا کہ جب سر مبارک پر خس و خاشاک پھینکا جاتا تھا ، جسمِ اقدس پر پتھروں کی بارش ہوتی تھی ۔ تیرہ برس اسی طرح گزرے مگر ایکدفعہ بھی ایسا نہیں ہوا کہ آپ کا ہاتھ تلوار کی طرف چلا جائے اور ارادہ جہاد کا کیا جائے ۔

اگر کوئی رسول کی زندگی کے صرف اُس دور ہی کو دیکھے تو یقین کریگا کہ جیسے آپ مطلق عدم تشدد کے حامی ہیں ۔ یہ مسلک اتنا مستقل ہے کہ کوئی

ایذا رسانی، کوئی دل‌آزاری اور کوئی طعن و تشنیع کی صورت آپ کو اس راستے سے نہیں ہٹا سکتی۔ پہلے چالیس برس ہی کی طرح اب یہ رنگ اتنا گہرا اور یہ مسلک اتنا راسخ ہے کہ اسکے درمیان میں کوئی ایک واقعہ بھی اس کے خلاف نمودار نہیں ہوتا، حالانکہ کوئی بے‌بس اور بے‌کس بھی ہو تو کسی وقت تو اُسے جوش آ ہی جاتا ہے اور وہ جان دینے اور جان لینے کے لیے تیار ہو جاتا ہے پھر چاہے اُسے اور زیادہ ہی مصائب کیوں نہ برداشت کرنے پڑیں۔ مگر ایک دو برس نہیں تیرہ سال مسلسل اس غیر متزلزل صبروسکون کے ساتھ وہی زندگی گزار سکتا ہے جس کے سینہ میں وہ دل اور دل میں وہ جذبات ہی نہ ہوں جو جنگ پر آمادہ کرسکتے ہیں۔

اس درمیان میں وہ وقت آتا ہے کہ مشرکین آپ کے چراغ زندگی کے خاموش کرنے کا فیصلہ کر لیتے ہیں اور ایک رات طے ہو جاتی ہے کہ اُس رات سب مل کر آپ کو شہید کر ڈالیں‌گے۔ اس وقت بھی رسول تلوار نیام سے باہر نہیں لاتے، کسی مقاومت کے لیے کھڑے نہیں ہوتے بلکہ بحکم خدا شہر چھوڑ دیتے ہیں۔ جو معرفتِ محمد نہ رکھتا ہو وہ اس ہٹنے کو کیا سمجھے‌گا؟ یہی تو کہ جان کے تحفظ کے لئے یہ انتظام تھا مگر فقط جان ہی نہیں بلکہ ان مقاصد کا تحفظ جو جان کے ساتھ وابستہ تھے۔ بہر حال اس اقدام یعنی ترک وطن کو کون کس لفظ سے تعبیر کرے۔ اُسے عام دنیا مظہر شجاعت تو نہیں سمجھے‌گی اور صرف اس عمل کو دیکھکر اگر کوئی شخص اس ذات کے بارے میں کوئی رائے قائم کرے تو وہ حقیقت کے مطابق نہیں ہو سکتی۔

اب اس وقت ترپن برس کی عمر ہے اور آگے بڑھاپے کے بڑھتے ہوئے قدم ہیں۔ بچپنا اور جوانی کا اکثر حصہ خاموشی میں گزرا ہے۔ پھر جوانی سے لے کر ادھیڑ عمر کی منزلیں پتھر کھاتے اور مصائب برداشت کرتے گزری ہیں اور آخر میں اب جان کے تحفظ کے لیے شہر چھوڑ دیا۔ بھلا کیسے تصور ہوسکتا ہے کہ جو ایک وقت میں عافیت پسندی سے کام لیتے ہوئے شہر چھوڑ دیتا ہے وہ عنقریب فوجوں کی قیادت کرتا ہوا نظر آئے گا۔ مگر اب مکہ میں آنے کے بعد بدر ہے، احد ہے، خندق ہے، خیبر ہے، حنین ہے۔ پھر یہ نہیں کہ اپنے گھر میں بیٹھ کر فوجیں بھیجی جائیں اور فتوحات کا سہرا اپنے سر باندھا جائے بلکہ رسول خدا کا کردار یہ ہے کہ چھوٹے اور غیر اہم معرکوں میں تو کسی کو سردار بناکر بھیج دیتے ہیں مگر ہر اہم اور خطرناک موقع پر فوج کے سردار خود ہوتے ہیں اور یہ نہیں کہ اصحاب کو سپر بنائے ہوئے اُن کے حصار میں ہوں بلکہ اسلام کے سب

سے بڑے سپاہی حضرت علی بن ابی طالب کی گواہی ہے کہ جب جنگ کا ہنگامہ انتہائی شدت پر ہوتا تھا تو ہمیشہ رسول اللہ ہم سب سے زیادہ دشمن کے قریب ہوتے تھے ۔ پھر یہ بھی نہیں کہ یہ قیام فوج کے سہارے پر ہو بلکہ احد میں یہ موقع بھی آگیا کہ سوا دو ایک کے باقی سب مسلمانوں سے میدان جنگ خالی ہوگیا مگر اس وقت وہ جو کچھ پہلے بظاہر جان کے تحفظ کے لئے شہر چھوڑ چکا تھا ، اس وقت خطرہ کی اتنی شدت کے ہنگام میں جب آس پاس تقریباً کوئی بھی سہارا دینے والا نظر نہیں آتا اپنے موقف سے ایک گام بھی پیچھے نہیں ہٹتے ، زخمی ہوجاتے ہیں ، چہرہ خون سے تر ہوجاتا ہے ، خود کی کڑیاں سر کے اندر پیوست ہوجاتی ہیں ، دندان مبارک مجروح ہوجاتے ہیں مگر اپنی جگہ سے قدم نہیں ہٹاتے ۔ اب کیا عقل و انصاف کے رو سے مکہ سے ہجرت کو خوف جان سے اُس معنی میں سمجھا جاسکتا ہے جس سے شجاعت پر دھبا آئے ؟ ہرگز نہیں ۔

شجاعت رسول کی حقیقی معرفت شیر خدا حضرت علی مرتضیٰ کو تھی ۔ جنگ احد میں «قُتل محمد» کی آواز تھی جس نے تقریباً کل فوج اسلام کے قدم اکھاڑ دیئے اور اس تصور نے علی پر کیا اثر کیا اُسے خود آپ نے بعد میں بیان کیا ہے کہ میں نے نظر ڈالی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نظر نہ آئے ۔ میں نے دل میں کہا کہ دو ہی صورتیں ہیں ۔ یا آپ شہید ہوگئے یا اللہ نے عیسیٰ کی طرح آپ کو آسمان پر اُٹھالیا ۔ دونوں صورتوں میں اب زندگی بیکار ہے ۔ یہ سوچ کر نیام توڑ کر پھینک دیا اور تلوار لے کر فوج میں ڈوب گئے ۔ جب فوج ہٹی تو رسول نظر آئے ۔ دیکھنے کی یہ چیز ہے کہ حضرت علی بن ابی طالب کو صرف یہی دو تصور ہوئے ، رسول شہید ہوگئے یا خدا نے آسمان پر اُٹھالیا ۔ یہ توہم بھی نہیں ہوا کہ شاید رسول بھی میدان سے کسی گوشۂ عافیت کی طرف چلے گئے ہوں ۔ یہ علی کا ایمان ہے رسول کی شجاعت پر ۔

عیسائیوں نے رسول کی تصویر صرف اسی دور جنگ آزمائی کی یوں کھینچی کہ ایک ہاتھ میں قرآن ہے اور ایک ہاتھ میں تلوار ہے مگر جس طرح رسول کی صرف اس زندگی کو سامنے رکھ کر وہ رائے قائم کرنا غلط تھا کہ آپ مطلق عدم تشدد کے حامی ہیں یا سینہ میں وہ دل ہی نہیں رکھتے جو معرکہ آرائی کرسکے ۔ اسی طرح صرف اس دوسرے دور کو سامنے رکھ کر یہ تصویر کھینچنا بھی ظلم ہے کہ بس قرآن ہے اور تلوار ۔ آخر یہ کس کی تصویر ہے ؟ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نا ؟ تو محمد نام تو اُس پوری سیرت کی مالک ذات کا ہے جس میں وہ چالیس برس بھی ہیں

وہ تیرہ برس بھی ہیں اور اب یہ دس برس بھی ہیں۔ پھر اس ذات کی صحیح تصویر تو وہ ہوگی جو زندگی کے ان تمام پہلوؤں کو دکھا سکے۔ یہ صرف ایک پہلو کو نمایاں کرنے والی تصویر تو محمد مصطفیٰ کی نہیں سمجھی جاسکتی۔

پھر اس دس برس میں بھی بدر و احد، خندق و خیبر سے آگے بڑھکر ذرا حدیبیہ تک بھی تو آؤ۔ یہاں پیغمبر کسی جنگ کے ارادہ سے نہیں بلکہ حج کی نیت سے مکۂ معظمہ کی جانب آرہے ہیں۔ ساتھ میں وہی بلند حوصلہ فتوحات حاصل کئے ہوئے سپاہی ہیں جو ہر میدان سر کرتے رہے ہیں اور سامنے مکہ میں وہی شکست خوردہ جماعت ہے جو میدان میں ہارتی رہی ہے اور اسوقت وہ بالکل غیر منظم اور غیر مرتب بھی ہے پھر بھی یہ اُن کی حرکت مذبوحی ہے کہ وہ سدِّراہ ہوتے ہیں کہ ہم حج کرنے نہ دینگے۔ عرب کے بین قبائلی قانون کے رو سے حج کا حق کعبہ میں ہر ایک کو تھا۔ اُن کا رسول کے سدِّراہ ہونا اصولی طور پر بنائے جنگ بننے کے لئے بالکل کافی تھا مگر پیغمبر نے اس موقع پر اپنے دامن کو چڑھائی کرکے جنگ کرنے کے الزام سے بری رکھتے ہوئے صلح فرماکر واپسی اختیار کی اور صلح بھی کیسے شرائط پر ؟ ایسے شرائط پر جنھیں بہت سے ساتھ والے اپنی جماعت کے لئے باعث ذلت سمجھ رہے تھے اور جماعت اسلامی میں عام طور سے بے چینی پھیلی ہوئی تھی۔ ایسی شرطیں تھیں جیسی ایک فاتح کسی مفتوح سے منواتا ہے، اس وقت واپس جائیے، اس سال حج نہ کیجئے، آئندہ سال آئیےگا، صرف تین دن مکہ میں رہئیگا، چوتھے دن پھر آپ میں سے کوئی نظر نہ آئے، دوران سال میں ہم میں سے کوئی بھاگ کر آپ کے پاس جائے تو آپ کو واپس کرنا پڑے گا اور آپ میں سے کوئی بھاگ کر ہمارے پاس آئے تو واپس نہیں کریں گے۔

آپ نے سب شرائط منظور کرلیے اور واپس تشریف لے گئے۔ اب دنیا بتائے کہ پیغمبر اسلام جنگ پسند تھے یا امن پسند۔ حقیقۃً ان کی جنگ یا صلح کوئی بھی جذبات کی بنا پر نہ تھی بلکہ فرائض کے ماتحت کام ہوتا تھا۔ جس وقت فرض کا تقاضا خاموشی اختیار کرنا تھا، خاموش رہے۔ جب حالات کے بدلنے سے ضرورت جنگ کی پڑ گئی، جنگ کرنے لگے۔ جب امکان صلح پیدا ہوگیا اور بلندی اخلاق کا تقاضا صلح کرنا ہوا، صلح کرلی۔

یہ سب باختلاف حالات فرائض کی تبدیلیاں ہیں جو آپ کے کردار میں نمایاں ہوتی رہی ہیں۔ فرائض کی یہی پابندی طبیعت کے دباؤ سے جتنی آزاد ہو «معراج انسانیت ہے»

* * *

کتابخانۂ حبیب گنج

از

ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

حبیب گنج ضلع علی گڑھ میں ایک چھوٹا سا گاؤں ہے جو در اصل مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی نواب صدر یار جنگ مرحوم کے کمال علم و فضل کی یادگار ہے۔ یہیں مرحوم نے ایک کتابخانہ قائم کیا جو عربی و فارسی و اُردو کے قلمی نوادر کے اعتبار سے نہایت درجہ اہم ہے۔ چونکہ اس کی کوئی فہرست اب تک شائع نہیں ہوسکی ہے اس لئے اس کا مختصر ذکر اور اس کے بعض نوادر کا تعارف بے محل نہ ہوگا۔

نواب صدر یار جنگ مرحوم کو قلمی کتابوں سے جس قدر دلچسپی تھی اور ہندوستان کے قلمی ذخائر کے جمع کرنے اور ان کو تلف ہونے سے بچانے کا جس قدر جذبہ ان کو تھا اس کا اندازہ ان کی اس اپیل[1] سے ہوجاتا ہے جو علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ (بابت ۱۲ مارچ ۱۹۱۹ع) میں شائع ہوئی تھی۔ ویسے قلمی کتابوں کی طرف ان کی توجہ بہت کم عمری ہی سے ہوگئی تھی۔ رسالۂ معارف اعظم گڑھ بابت اکتوبر ۱۹۳۱ میں ان کا ایک مضمون بعنوان «حبیب گنج کا کتابخانہ کس طرح جمع ہوا» شائع ہوا تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا میں کتابوں کی جمع آوری کا شوق ایک کتب فروش عبدالرحیم نامی کے ذریعے پیدا ہوا جس کے نتیجے کے طور پر لڑکپن ہی سے انہوں نے کتابیں جمع کرنا شروع کردی تھیں پہلے درسی کتابیں اکٹھا کرتے، پھر اردو دواوین کا شوق ہوا، ۱۸۸۳ ع تک سو سواسو کتابیں جمع ہوگئیں۔ ۱۸۸۵ ع میں پھر آگرہ بغرض تعلیم گئے۔ وہاں سب سے پہلے قاضی ابو زید مربوسی کا رسالۂ مساحت خریدا اور وہیں آگرہ یونیورسٹی کے نادر نسخۂ واقعات بابری کی نقل ۱۸۸۷ ع میں حاصل کی۔ اسی دوران میں علامۂ شبلی مرحوم سے ملاقات ہوئی۔ اور نظر میں وسعت پیدا ہوئی۔ انہیں ایام میں دہلی جانا ہوا۔ وہاں مولوی سلیم الدین خاں سے بعض کتابیں

---

۱ مولانا مرحوم کے سارے مضامین جن کا ذکر اس مقالے میں ہوا ہے «مقالات شروانیہ» (شروانی پرنٹنگ ہاؤس علی گڑھ) میں شامل ہیں۔

خریدیں ۔ وهیں کچھ قطعات بھی خریدے اور رفتہ رفتہ قطعات کی خریداری کا شوق بھی غالب هوگیا ۔ مولانا شبلی کے توسط سے لکھنؤ کے قلمی کتب فروشوں سے شناسائی اور قلمی کتابوں کا سرمایہ بڑھانے کی صورت پیدا هوئی اور چند دنوں میں اتنا سرمایہ هوگیا کہ رهنے کے کمرے میں چاروں طرف متعدد الماریاں قلمی کتابوں سے بھر گئیں ۔

مولانا سید محمد علی صاحب اور علامہ شبلی کی تشویق سے بیرونی ممالک یعنی مصر شام اور یورپ سے بھی کتابیں آنے لگیں ۔ ان کے علاوہ متفرق طور سے نادر کتابیں هاتھ آتی رهیں مثلاً مباحث مشرقیۂ امام رازی کا نسخہ ایک بیوہ کے یہاں سے تین روپیہ کو ملا ۔ گلستان کا ایک نادر مصور نسخہ ایک صاحب کے توسط سے ایک دوسری خاتون سے حاصل هوا ۔ نواب صاحب کے حیدرآباد سے متعلق هونے پر عمدہ کتابیں وهاں سے ملیں اور کتابخانے میں روز افزوں اضافہ هوتا رها ۔ ان کے بعض بزرگوں کے خاندانی کتابخانے کا بھی سرمایہ مل گیا ۔ نواب مرحوم سفر حج کو گئے تو وهاں بھی کتابیں جمع هوتی رهیں ۔ بعض اعزہ و احباب نے بھی ہدیۃً کتابیں بھیجیں ۔

حبیب گنج کے کتابخانے کے لئے کتابیں فراهم کرنے میں زیادہ توجہ قیمتی کتابوں کی طرف رهی، معمولی کتابوں سے تعداد بڑھانے سے همیشہ احتراز کیا گیا ۔ اکتوبر ۱۹۳۲ تک کتابوں کی تعداد ۴۱۷۳ هوگئی جن میں ۱۰۶۲ نادر قلمی کتابیں شامل تھیں ۔ مئی ۱۹۴۴تک تعداد ۶۰۹۰ هو گئی ۔ اس وقت تعداد کہیں زیادہ هے اور قلمی کتابیں هزاروں کی تعداد میں هیں ۔

کتابوں کی خریداری میں بعض دلچسپ واقعات پیش آئے ۔ ایک واقعہ کا ذکر مولانا نے اپنے ایک مقالے میں کیا هے ۔ تذکرہ مخزن الغرائب کے ذیل[1] میں لکھتے هیں کہ ملا احمد علی سندیلے کے باشندے ، گذشتہ صدی هجری کی ابتدا کے فارسی اهل قلم میں سے هیں ۔ مرزا قتیل کے شاگرد تھے ، خادم تخلص تھا ۔ انهوں نے فارسی کے شعرا کا ایک ضخیم اور حجیم تذکرہ لکھا هے ۔ تین هزار سے زائد شعرا کا کلام اور حال هے ۔ ۱۲۱۸ هجری میں ختم هوا ، «ختم صحف» تاریخ اختتام هے ۔ حال میں ایک عزیز کے هاتھ آیا هے ۔ خریداری لطیفہ هے ۔ گفت و شنود کے بعد فی شاعر ایک پیسہ قیمت ٹھہری ۔ اس شرح سے کتاب تو چون روپے کی هوگئی ، مگر شاعر بیچارے پیسہ اخبار کے اسٹاف میں بھرتی هوگئے ۔

مولانا نے اس بات پر فخر کیا هے کہ ان کے کتابخانے میں ایک نسخہ بھی ایسا نہیں جو سرقہ یا ناجائز طریقے پر حاصل کیا گیا هو ۔ انهوں نے یاقوت مستعصمی کا لکھا هوا

---

۱ رسالہ معارف مارچ ۱۹۲۴ ، مقالات شروانی ص ۲۴۷—۲۴۸

قرآن مجید جس پر ظفر خاں شاہجہانی کی یہ یاد داشت تھی «بقلم یاقوت مستعصمی کہ بہتر ازین نوشتہ» جس طرح کھویا اس میں بقول مولانا شبلی ان کی شرافت ان کے شوق پر غالب آگئی تھی۔ بوستان سعدی کا ایک نسخہ غالباً مشہور خطاط اسحاق کا لکھا ہوا کئی مغل بادشاھوں کی مہروں اور دستی عبارتوں سے مزین تین سو روپے میں مل رہا تھا مگر وہ کسی وجہ سے نہ خریدا جاسکا۔ بعد میں ہرچند کوشش کی مگر جن کے توسط سے ملا تھا انہیں نے خرید لیا اور کسی طرح نواب صاحب کو نہ مل سکا۔

اس کتابخانے میں ہر قسم کی منتخب کتابیں موجود ھیں چنانچہ مولانا نے اپنے ذوق کے مطابق ایک گوشوارہ تیار کیا تھا جس کے محض عنوان ھی سے اس کتابخانے کی عظمت کا حال معلوم ھوگا۔

۱۔الذھبیات : اس کے تحت ۹۹ وہ کتابیں ھیں جو طلائی کام کے لحاظ سے امتیاز رکھتی ھیں، ان کی مدد سے ماوراءالنہر، عرب، ایران، ترکی، کشمیر، ھندوستان وغیرہ ممالک کے ھنر کا اندازہ لگایا جاسکتا ھے۔

۲۔الخطاطیات : اس کے تحت بڑے خطاطوں کے قلم کی ۱۵ کتابیں درج ھیں مثلاً میر عماد، میر علی کاتب وغیرہ۔

۳۔الخطیات : اس کے تحت ۳۵ وہ کتابیں ھیں جو اعیان ملک کی لکھی ھوئی ھیں مثلاً آصف خاں، شیخ عبدالحق دھلوی وغیرہ۔

٤۔المجلدات : قدیم جلد سازی کے ١٦ نمونے۔

٥۔السلطانیات : جن ٤١ کتابوں کا سلاطین اور وزرا سے خاص تعلق ھے وہ اس کے تحت درج ھیں۔ مثلاً ابراھیم عادل شاہ کے کتابخانے کی صحیح بخاری وغیرہ۔

٦۔الفتوحیات : وہ دو کتابیں جو سلاطین کے کتابخانوں میں فتح کے مال غنیمت سے داخل ھوئیں مثلاً گوے و چوگان ملا عارفی نوشتۂ میر علی کاتب جو عالم گیر بادشاہ کے کتابخانے میں گولکنڈہ کی فتح کے مال غنیمت سے داخل ھوئی۔

۷۔المقامیات : جن ۹٦ کتابوں پر مقام تحریر درج ھے۔

۸۔الختمیات : ۲٦۳ جن کتابوں پر مہریں ھیں۔

۹۔الاقاربیات : جن ١٦ کتابوں کا تعلق نواب صاحب مرحوم کے رشتہ داروں سے تھا۔

۱۰۔الاستاذیات : جو ٢٤ کتابیں نواب صاحب کے استادوں کے سلسلے میں سے کسی بزرگ کی لکھی ھوئی ھیں یا محشی بقلم خاص ھیں۔

(۱۱) الحسنیات : ان میں ٤١ وہ کتابیں ہیں جو بلحاظ خط نادر ہیں (غیر خطاطیات)۔
(۱۲) القرطاسیات : اس کے ذیل میں کاغذوں کے ۱۱ اقسام دکھائے گئے ہیں ۔
(۱۳) العتیقات : اس کے ذیل میں ۲۳ قدیم کتابیں درج ہیں خصوصاً نویں صدی ہجر یا اس سے قبل کی کتابیں، سب سے قدیم نسخہ پانچویں صدی ہجری کا ہے ۔
(١٤) الخطوط : اس میں ١٦ مختلف خطوں کی تشریح ہے ۔
(۱٥) المصنفیات : اس میں ۳۸ وہ نسخے ہیں جو بخط مصنف ہیں یا نسخۂ مصنف سے منقول یا مقابلہ شدہ مثلاً الاجوبہ والاسوائۂ امام قشیری خود مصنف کے ہاتھ کا نسخہ ہے، اور اسی طرح ارتیاح الاکباد مولفۂ حافظ سخاوی خود مولف کا لکھا ہوا مخطوطہ ہے ۔

اس فہرست سے ایک طرف تو نواب صاحب کے ذوق اور کثرت مطالعہ کا پتا چلتا ہے، دوسری طرف کتابخانے سے استفادہ کرنے کا کام آسان ہو جاتا ہے ۔ اس مختصر دستی فہرست کے علاوہ صدر یار جنگ مرحوم نے وقتاً فوقتاً اس کتابخانے کے نادر نسخوں کا جس طرح تعارف کرایا ہے اس سے ان کی بالغ نظری کا حال معلوم ہوتا ہے۔ فارسی کے دو نایاب دیوان (دیوان عرفی مرتبۂ محمد قاسم سراجا شامل مقدمۂ عبدالباقی نہاوندی و دیوان طالب آملی جو مولف کی تحریروں سے مزین ہے) کا تعارف رسالہ معارف ومبر ۱۹۲۲، دسمبر ۱۹۲۲ کے ذریعہ کرایا ۔ اسی رسالے کے اکتوبر ۱۹۲۲ کے شمارے میں اتفاقات حسنہ کے عنوان سے شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی قلمی تحریر کو روشناس کرایا ۔ فروری ۱۹۲۹ کے شمارے میں صحیح مسلم کے ایک قلمی نسخے کی تفصیل درج کی جو بلگرام کے ایک صاحب ذوق بزرگ روح الامین کا لکھا ہوا تھا ۔ یہ وہی نسخہ ہے جس کا ذکر علامۂ آزاد بلگرامی نے ماثرالکرام میں صاحب موصوف کے حالات کے ضمن میں کیا ہے ۔ معارف ۱۹۳۰ کے ذریعہ اپنے کتابخانے کے صحیح بخاری کے نسخے کو «صحیح بخاری کا ایک عتیق نسخہ» کے عنوان سے تعارف کرایا ۔ یہ نسخہ ابراہیم عادلشاہ بیجاپوری (م ۱۰۳۷ھ) کے کتابخانے کا تھا جس پر یہ یادداشت موجود ہے :

«جلد اول صحیح بخاری بخط نسخ عرب در آخر کتاب خط حضرت شیخ المحدثین عفیف الدین گازرونی است، جلد سیاہ و ترنج سرخ و جدول طلا نوبستہ بابت فتح شہر محمدآباد المعروف بہ بیدرجمع کتابخانۂ معمورۂ عالم پناہ ابراہیم عادلشاہ خلد ملکہ شدہ ۹ شعبان ۱۰۲۸ھ»[1]

[1] مگر مقالات شروانی ص ۲۷۲ پر سنہ ۱۰۰۸ ہجری درج ہے ۔

معارف نومبر ۱۹۳۲ میں محی‌لاری کی فتوح‌الحرمین کے نسخے کا تعارف اور اس کے کلام پر تبصرہ لکھا ۔ نومبر ۱۹۳۳ کے اورینٹل کالج میگزین لاہور میں شیخ جمالی دهلوی کی مثنوی مرأۃالمعانی اور دیوان کے ساتھ اس کے کلام پر تبصرہ شائع کیا ۔ معارف دسمبر ۱۹۳۶ میں اپنے کتابخانے کے کلام سنائی کے ٦ نسخوں کا مختصراً ذکر کیا جن میں کلیات اور مکاتیب کے نسخے شامل تھے ۔ پھر اسی رسالے کے واسطے سے رمضان ۱۳۶۵ھ میں دیوان عاشق دهلوی اور اس کے کلام کو روشناس کرایا ۔ معارف اگست ۱۹۳۷ کے شمارے میں «شاهی کتابخانوں کی کتابیں (کتابخانۂ حبیبیہ گنج میں)» کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جس میں ١٦ کتابوں کا تعارف تھا جن میں سے ۷ سلاطین تیموریۂ هند، ایک شاهان صفوی، ایک شریف مکہ، دو سلاطین بهمنیۂ بیدر، تین قطب شاهی، ایک عادل شاهی، تین شاهان اودھ کے کتابخانوں سے متعلق رہ چکی تهیں ۔ اس کے ضمیمہ کے طور پر ستمبر ۱۹۳۷ میں «تازہ فتوح» کے نام سے علامۂ تفتازانی کے نسخۂ مطول کا تذکرہ کیا جس کی کتابت ۸۳۹ هجری میں هوئی اور جس پر جهانگیر کی ۹ سطری تحریر هے ۔

یہ هے مختصر سا تذکرہ اُس کتابخانے کا جو ایک فاضل کے کمال ذوق کی نشانی هے، جس کی زندگی کا هر لمحہ اس کتابخانے کے سرمایہ کے بڑهانے میں صرف هوا، جس نے کتابخانے کی ساری کتابوں کا غائر مطالعہ کیا اور اس کے تقریباً تمام مخطوطات پر یادداشتیں لکهیں ۔

بڑی خوشی کی بات هے کہ یہ نایاب روزگار کتابخانہ ٥ دسمبر ۱۹٦۰ کو مسلم یونیورسٹی میں منتقل هوگیا هے اور آزاد لائبریری کے ایک حصے میں اس کو الگ محفوظ کر دیا گیا هے ۔ اس کے علی‌گڑھ منتقل کرانے کے ابتدائی مراحل ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے توسط سے طے هوگئے تهے ۔ البتہ اس تجویز کے عملی جامہ پہنانے میں کرنل بشیرحسین زیدی وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی اور نواب صدریارجنگ مرحوم کے علم دوست فرزندالحاج مولانا عبدالرحمن خاں شروانی ٹریزرر مسلم یونیورسٹی کی کوشش اور علم دوستی کو بڑا دخل هے اور علمی دنیا ان حضرات کے اس مستحسن اقدام کے لئے همیشہ شکر گزار رهیگی ۔

غیر مناسب نہ هوگا کہ ذیل میں اس کتابخانہ کے بعض نوادر کا تعارف کرا دیا جائے ۔ لیکن فی‌الحال یہ کوشش صرف فارسی مخطوطات تک محدود رهےگی ۔

(٥/٤٨) کلیات سنائی :

اوراق ۳۰٤، پہلے ۳۳ ورق غائب هیں، نسخہ ۳٤ الف سے شروع هوتا هے ، یہ

نسخه کلیات سنائی کی ایک نئی ترتیب کی نشاندھی کرتا ہے جو، کچھ مطالب کی یکسانیت اور کچھ اقسام نظم کے اعتبار سے مرتب ہوا تھا - اس تریبت کے تین نسخے راقم کی نظر سے گذرے ھیں - ایک یہی نسخه، دوسرا انڈیا آفس کا «اشعار سنائی[1]» (نمبر ۹۲۷) تیسرا عثمانیه یونیورسٹی کا نسخه - ان تینوں کے اجزا یه ھیں :

مقدمه دیوان بقلم سنائی

قسم اول : درنامہا و جوابہا که وی نوشته است

قسم دوم : در توحید رب‌العالمین جل جلاله

قسم سوم : در نعت پیغمبر محمد مصطفی صلوات الله و سلامه

قسم چہارم : اندر موعظه و زهد و حکمت

قسم پنجم : در مدحیات و مراثی

قسم ششم : در غزلیات

قسم هشتم : رباعیات

قسم هفتم : فی‌المقطعات و المراثی و الهزلیات

قسم نهم : در مراتب حال انسانی که آنرا کنوزالرموز خوانند و سیرالعباد الی المعاد نیز خوانند

قسم دهم : در کار نامه که ببلخ نوشته بود و سنائی‌آباد فی الزهد و الموعظه والسلوک والعشق

اس میں بہت سا ایسا کلام ھے جو کسی بھی مطبوعه نسخے میں شامل نہیں - اور جیسا که معلوم ھے ایران کے مطبوعه نسخوں کی بنیاد نہایت قدیم قلمی نسخوں پر ھے اس اعتبار سے کہا جاسکتا ھے که نسخۂ زیرنظر کا زائد کلام کلیات کے عام نسخوں سے خارج ھے اور اسی اعتبار سے اتنا ھی[2] اھم ھے - مزید بران ان تینوں نسخوں میں مقدمه کے علاوہ خطوط بھی شامل تھے جو نہایت درجه کمیاب ھیں - نسخۂ زیرنظر کے اول ۳۳ صفحے انھیں مطالب کو حاوی تھے جو اب مفقود ھیں -

حبیب گنج کا یه نسخه ۱۰۱۲ هجری میں آگرے میں نقل ھوا - ترقیمه یه ھے - «تمام شد سنائی آباد[3] و حدیقة الحدیقه من کلام‌الشیخ الرئیس الحکیم الفاضل

---

۱ ایتھے کو اس نسخے کے مطالب کی توضیح کے سلسلے میں بڑا تسامح ھوا ھے -

۲ راقم نے ان زاید حصوں کو نقل کرکے انڈیا آفس کے نسخے سے مقابله بھی کر لیا ھے - عنقریب یه شائع ھوجائے گا -

۳ یه سنائی کی مثنوی عقل نامه ھے -

خاتم‌الشعراء مفخرالعلماء قطب الاولیاء ابوالمجد مجدود بن آدم السنائی روح
روحه و نور ضریحه حامداً و مصلیاً و مسلماً بتاریخ شهر شوال سنه ۱۰۱۲[1]
روز سه شنبه وقت ظهر مقام دارالخلافه آگره»

بعینه یہی ترقیمه (بحذف تاریخ و مقام کتابت) انڈیا آفس اور عثمانیه یونیورسٹی کے نسخوں میں پایا جاتا ہے ۔ مزید براں سارے مطالب یکساں ہیں ۔ اس سے یه بات پوری طرح صاف ہوجاتی ہے که ایک وقت میں سنائی کے کلام کی یه ترتیب قائم ہوئی تھی (جو کلام شامل ہونے سے[2] ره گیا ہے ، بظاہر اس کی علیحدگی کی توجیه نہیں ہو سکتی، سوائے اس کے که یه پورا حصه ابتدائی کلام سمجھا جائے) اور یه تینوں نسخے ایک ہی اصل یا اس کی نقل کی نقل ہوں گے ۔

نسخهٔ حبیب گنج میں دو جگه[3] اوراق بے ترتیب اور ایک جگه چند ورق غائب ہیں ۔ بہر حال اس نسخے کی دریافت سے سنائی کا بہت سا نیا کلام حاصل ہوگیا ہے جو یقیناً فارسی ادب میں گراں قدر اضافه ہے ۔

(۴۸ / ۹) کلیات سعدی شیرازی :

سعدی شیرازی (متوفی ۶۹۲ ھ) کا یه کلیات متن اور حاشیے دونوں پر ہے ۔ متن کے اجزا یه ہیں :

طیبات ، بدائع ، خواتیم ، غزلیات قدیم ، صاحبیه ، مقطعات ، رباعیات ، فردیات ، مراثی ، ملمعات ، ترجیعات ، المجلس ، حکایت ۔

حاشیه پر یه حصے ہیں :

دیباچه ، مجالس پنجگانه ، رساله صاحب دیوان ، رسالهٔ عقل و عشق ، نصیحت‌الملوک رسالهٔ شمس‌الدین ، گلستان ، بوستان ، قصائد ، اس کے اول اور آخر کے صفحات غائب ہیں ۔ کل موجود اوراق ۵۰۴ ہیں اور ہر صفحے پر متن میں ۱۹ سطریں ہیں ۔

یه نسخه ۸۱۴ ہجری کا لکھا ہوا ہے اور اس لحاظ سے نہایت اہم ہے ۔ ص ۴۷۲ پر یه تحریر درج ہے :

«تمام شد دیوان شیخ مصلح‌الدین سعدی علیه‌الرحمة و الغفران بعون الله الملک

---

۱ اصل نسخه ۱۰۰۱۲ ، ورق ۲۰۱ ب پر ۷ ذیقعدہ ۱۰۱۲ ہے ۔

۲ مثلاً سنائی کی سب سے مشہور تصنیف حدیقه الحقیقه اس میں شامل نہیں ۔

۳ مثلاً ورق ۲۹۰ ب پر قسم دهم در مثنویات اول کنوز الرموز ۔ حالانکه ۲۵۸ پر کارنامه شروع ہوچکا ہے جس کا نمبر شماره دهم ہے اور وہی صحیح ہے ۔

الدیان و الحمد لله رب العالمین علی ید العبد الاصغر الفقیر الحقیر جمال اسکافی الکاتب فی تاریخ اربعا عشرین محرم الحرام السنه ۸۱۴» ۔

اور اس تاریخ کے پہلو میں کسی نے یہ عبارت لکھدی ہے :

«در هشتصد و چهارده از هجرت خیرالبشر این کتاب تحریر یافت و حالا نهصد نود هشت سال هجرت است که یک صدو هشتاد چهار سال است که نوشته یافته» ۔

دوسرے پہلو میں نواب صدر یار جنگ مرحوم نے ۱۳۶۹ میں لکھا ہے کہ یہ نسخہ ۵۵۵ سال قدیم ہے ۔

(۱۲/۴۸) کلیات عماد فقیہ :

یہ کلیات عماد (متوفی ۷۷۳ھ) کے جملہ کلام کو حاوی ہے ۔ دیباچۂ نثر ، پانچ مثنویاں ایک (بلا نام[1]) ، صفا نامہ، صحبت نامہ ، محبت نامہ ، طریقت نامہ) قصائد ، مقطعات ، مراثی، غزلیات ، مسمطات اور رباعیات ۔ ضخامت ۵۹۶ صفحہ اور ہر صفحے میں ۲۵ سطریں ہیں۔اول اور آخر سے ایک ایک ورق غائب ہے ۔ اس بنا پر کتابت کا سال معلوم نہ ہوسکا ۔ البتہ مختلف اجزا کے خاتمے پر ، اُس حصے کے خاتمے سے متعلق تحریر موجود ہے مگر سنہ کہیں درج نہیں ۔ یہ نسخہ خاصہ قدیم ہے ، املا اور انشا دونوں اس کی قدامت کی دلیل ہیں ، دال اور ذال کا فرق ملحوظ رکھا گیا ہے ۔

اس نسخے پر بعد کی کئی تحریریں ہیں ۔ مثلاً ص ۱۷۰ پر دوبار یہ تحریر ہے :

«فی نوبت اضعف عباداللہ حیدر بن محمد الحسنی فی سنہ ثمان و ثمانین و ثمان مائة» اور پھر تیسری بار ص ۲۰۰ پر یہی عبارت مع اسی سنہ کے درج ہے ۔ اس سے صاف طور پر واضح ہے کہ ۸۸۸ ہجری سے بہت پہلے یہ نسخہ تیار ہوچکا تھا ۔ ۹۲۷ ہجری سے ۹۲۹ ہجری تک اس نسخے کے حاشیہ میں ایک شخص نے جس کا غالباً نام با زید ملک خسرو ولی تھا اضافہ کیا ہے ۔ مثلاً ص ۱۷۲ پر اضافہ‌کنندہ کا نام اور سنہ ۹۲۷ صراحةً موجود ہے ، اسی طرح ص ۲۳۲ پر شوال سنہ سبع و عشرین و تسع (مائة) درج ہے ، ص ۲۶۳، ۳۷۴، ۴۳۶ پر صرف اضافہ کرنے والے کا نام ہے اور ص ۵۶۱ پر تاریخ ۹۲۹ ہجری (۹۰۲۹ ہجریہ) ملتی ہے ۔

---

1 غالباً «دہ نامہ» نام ہوگا (فہرست کتابخانۂ مجلس شورای ملی ۳ : ۵۰۰) نیز دیکھئے فہرست منزوی ۳ : ۲۳۲۲

کئی جگہ اس کے مالک کا نام اس طرح درج ہے -
«این عواری الزمان عبده المذنب المحتاج الرحمة و الغفران سید حیدر
حسین ابن میر محمد حسین خاں مرحوم اولاد نواب عمدة الملک موتمن
الدوله اسلام خاں مشهدی»

ان دونوں باپ اور بیٹے کی مہروں کے علاوہ چند اور مہریں بھی پائی جاتی ہیں- بہر حال نہایت قدیم[1] نسخہ ہونے کی بنا پر بےحد اہم اور قابل توجہ ہے -

(٤٨/٢٤) دیوان شمس‌الدین طبسی :

چھٹی صدی کے اس فارسی شاعر کا تذکرہ لباب‌الالباب[2] (تالیف ٦١٨) اور آثار البلاد (تالیف ٦٨٤ھ) میں پایا جاتا ہے، وہ رضی‌الدین نیشاپوری کا شاگرد اور خاقانی کا معاصر تھا اور مولف آثارالبلاد کے نزدیک اس کے اشعار خاقانی سے بہتر ہوتے تھے - سال وفات میں اختلاف ہے، بعضوں نے ٦٢٤ اور بعضوں نے ٦٢٦ ھجری لکھا ہے - لباب‌الالباب کے خاتمے کے وقت مرچکا تھا، اس بنا پر اس کی وفات ٦١٨ کے قریب بھی قیاس کی جاسکتی ہے -

شمس نے سارے اصناف سخن میں طبع آزمائی کی ہے، لیکن پیش نظر نسخہ صرف اس کے قصائد اور کچھ رباعیات کو حاوی ہے - اس میں کل ورق ٣٤ ہیں اور ٢٣ سطری ہے، سنہ کتابت واضح طور پر احدی و عشرین و سبع مائة (= ٧٢١ھ) ہے، گویا مصنف کی وفات کے سو سال کے اندر کا مخطوطہ ہے، خط نسخ ہے اور جا بجا کیڑوں نے نسخے کو بری طرح خراب کیا ہے - ٣٣ب ورق پر دفعةً قصیدہ ختم ہوکر ٣٤ الف پر رباعیاں شروع ہوجاتی ہیں اور ٣٤ ب تک صرف دس رباعیاں درج ہوسکی ہیں اور یہی آخری صفحہ ہے جس پر تاریخ ترقیمہ درج ہے - کاتب کا نام مٹا ہوا ہے- صرف لفظ الجیلانی پڑھا جاسکتا ہے جو کاتب کی نسبت معلوم ہوتی ہے - شروع میں ایک طلائی شمسہ کے اندر «دیوان شمس‌الدین طبسی» بڑے اہتمام سے ملتا ہے - حاشیہ میں

---

١ کتابخانۂ مدرسۂ سپہ‌سالار میں دیوان عماد ایک ایسا نسخہ موجود ہے جس کی کتابت مصنف کی وفات کے دس سال قبل ہوئی تھی یعنی ٧٦٣ ھجری میں، اور اس پر خود مصنف کے دستخط موجود ہیں - (دیکھئے فہرست کتابخانہ ج ٢ ص ٦٤٣) اور دوسرا نسخہ بغیر تاریخ کا مجلس شورای ملی کے کتابخانہ میں موجود ہے جو فہرست نگار کے قیاس کے مطابق خود مصنف کے ہاتھ کا ہے (فہرست ج ٣ ص ٣٠٩) - مدرسہ کے نسخے میں تقریباً ٥٠٠٠ بیت اور مجلس کے نسخے میں ٦٥٠٠ بیت ہیں - لیکن حبیب گنج کا نسخہ اس سے کہیں زیادہ ابیات کو حاوی ہے، یہ نسخہ مصنف کی وفات کے بعد مرتب ہوا اور اسی لیے اس میں مصنف کو کلمۂ دعائیہ سے یاد کیا گیا ہے-

٢ ج ٢ ص ٣٠٥ - ٣٠٦ وغیرہ -

جابجا اضافہ ہے جو مختلف موقعوں پر ہوا ہے ۔ ایک صفحہ پر « احدی الف سنہ » تاریخ بھی ملتی ہے ۔

اس نسخے کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ علاوہ قدیم ہونے کے قطب شاہی کتابخانوں کی زینت رہا ہے ، چنانچہ ابراہیم قطب شاہ (۹۵۷ ـ ۹۸۸) محمد قلی (۹۸۸ ـ ۱۰۲۰) محمد قطب شاہ (۱۰۲۰ ـ ۱۰۳۵) تینوں بادشاہوں کی مہریں صرف سرورق پر ملتی ہیں ۔ اوپر ابراہیم قطب کی مہر ہے جس کا سجع یہ ہے جو بڑی دقت سے پڑھا جا سکا ہے :

شہے کہ[1] نقش نگیں ساخت مہر آل مقیم
بود سپہر کرم قطب شاہ ابراہیم

اس کے نیچے ایک بڑی مہر محمد قلی قطب شاہ کی ہے جس کا سجع یہ ہے :

ملکِ جہاں مرا کہ بزیر نگین شدہ
از حکم بادشاہ جہاں آفرین شدہ

اس کے درمیان « العبد محمد قلی قطب شاہ » درج ہے ۔ تیسری مہر پڑھی نہیں جا سکی ہے ۔

نواب صدر یار جنگ کے شاہی کتابخانے والے مضمون میں یہ نسخہ شامل نہ ہو سکا ، یہ نسخہ ٦ ذی‌الحجہ ١٣٤٦ھ کو شصت روپیہ (٦٠ روپیہ) حالی میں حیدرآباد میں خریدا گیا ۔

(٤٨ / ٢٥) دیوان خواجہ آصفی :

خواجہ آصفی بن مقیم‌الدین قہستانی مولانا جامی کا شاگرد اور میرعلی شیر نوائی کے دربار سے متعلق تھا ، ملاہاتفی سے اسکو بڑا خلوص تھا جس کا ذکرتذکرۂ میخانہ(ص٤٥) میں پایا جاتا ہے ۔ وہ ٩٢٨ھ میں فوت ہوا (والہ داغستانی) ۔ اس کے دیوان کے نسخے عام طور پر پائے جاتے ہیں ۔ مسلم یونیورسٹی کے کتابخانے میں بھی کئی نسخے ہیں ، ان میں سے ایک کا سال کتابت ١٠٠١ ہجری ہے ۔ نسخۂ زیرنظر ایرانی قلم کا ہے جدول مطلا و مذہب ، بین‌السطور مطلا ، پہلے دو صفحے طلائی کارلاجورد ۔ اس پر حسب ذیل عبارت پائی جاتی ہے :

---

[1] معارف اگست ١٩٣٧ میں : کسے کہ ساخت نقش نگین الخ ، لیکن تذکرہ محمد قلی قطب شاہ (ص ١٦٨) میں ابراہیم کی مہر کا طغرا یہ دیا ہے : شہے کہ نقش نگیں مہر حب آل مقیم ، بود سپہر کرم قطب شاہ ابراہیم

«کتب‌خانۂ مبارک سلطان محمد صفوی ملقب بسلطان محمد خدا بندہ
۔ دام ملکہم و حشمتہم در ۹۴۵ قمری فقیر اسمعیل ترکان تحویلدار» ۔
اس کتاب پر سرگوراوسلے کے انگریزی خط میں دستخط ہیں :

(۴۸/۳۰) کلیات طالب آملی :

یہ نسخہ لکھنؤ سے دستیاب ہوا، اس کی تفصیل نواب صدر یار جنگ نے اپنے مضمون میں درج کردی ہے، اسکے چند جملے ہدیۂ ناظرین ہیں۔

اہتمام تحریر کے لحاظ سے نادر ہے ۔ علامۂ شبلی نے طلب فرماکر عرصے تک زیر مطالعہ رکھا، واپس فرمایا تو لکھا کہ یہ نسخہ خود طالب کی تحریروں سے مزین ہے۔ میں نے بھی علامہ کی رائے کو صحیح پایا۔ کاتب نے اپنا نام میرزاجان اجمیری لکھا ہے ۔ عموماً قصائد وغیرہ کے عنوان اصلی کاتب نے نہیں لکھے ۔ جابجا متن میں ایک غزل دو غزل کے انداز سے جگہ چھوٹی ہوئی ہے ۔ کاتب ممدوح کا ہم عصر اور متوسل ہے ۔ مثلاً طالب کے مربی میرزا غازی ترخاں کی شان میں جو قصائد ہیں ان کے عنوان میں ہے «در مدح مرحومی میرزا غازی ترخان» ۔ جہانگیر کی مدح کے ایک قصیدے کا عنوان ہے «در مدح حضرت ظل‌اللہ مداللہ‌ظلہ» ۔ ایک اور قصیدے کا عنوان «بمدح‌ظلہ» ۔ اعتمادالدولہ کے قصیدے کا عنوان «قبلہ گاہی ام اعتمادالدولۃ العلیہ مدظلہ» ہے، دوسرے کا «بمدح ظلہ» ۔ نورجہاں کے قصیدے کا عنوان «در مدح مہد علیا نورمحل بیگم گفتہ شد» ۔ تمام عبارتیں سرخ قلم سے ایک ہاتھ کی (غیر کاتب) لکھی ہوئی ہیں ۔ بعض غزلوں کی تکمیل اسی قلم سے خالی جگہ میں ہوئی ہے اور جابجا «لراقمہ طالب» ملتا ہے، اس سے قائل کلام اور راقم کلام ایک ہی ہے ۔ معلوم ہوا کہ خود طالب نے اپنے کلام میں اصلاحیں نظر ثانی کے وقت کی ہیں ۔

(۴۸/۴۵) کلیات عرفی :

عرفی شیرازی کے کلیات کا یہ نسخہ کئی اعتبار سے نہایت قابل توجہ ہے ۔ اول خاصہ قدیم نسخہ ہے جس کے اجز یہ ہیں :

دیباچہ عبدالباقی[1] ۱۵ صفحہ
رسالہ نفسیہ[2] ۱۲ "

۱۔ اس کے نسخے کمیاب ہیں ۔ اب تک صرف دو نسخوں کا پتہ چل سکا ہے ۔
۲۔ اس کے نسخے کمیاب ہیں ۔

مثنوی مجمع الابکار	۵۸	صفحه
مثنوی فرهادوشیرین[1]	۴۸	”
قصائد	٦۲	”
ترکیب بند	ایک	
ترجیع بند	ایک	
قطعات	۳۲	
ساقی نامه	ایک	
غزلیات	۵۱۹	
رباعیات	۲۳۲	ان میں بعض ناقص ھیں ۔

دوم اس میں دیباچه عبدالباقی نهاوندی بھی شامل ھے ، جس میں عرفی کے حالات کے علاوہ عام فارسی شعر کی اجمالی تاریخ اور دیوان کے جمع و تدوین کا مفصل بیان ھے ۔ اس دیباچه کا ذکر دیباچه نگار کی مشہور تصیف « ماثر رحیمی » میں ھے ۔ اور لطف یه که اس دیباچه میں خود « ماثر رحیمی » کا ذکر عرفی کے حالات کے حواله سے آیا ھے ۔ اس سے ظاھر ھے که بعد میں ان ناموں کا اضافه ھوا ھے ۔ اتفاق سے میرے مطالعے میں کلیات عرفی کا ایک ایسا ھی نسخه اور آیا جس میں یه دیباچه شامل ھے اور اس میں بھی « ماثر رحیمی » کا ذکر عرفی کے حوالے سے آیا ھے ۔ وہ نسخه مجلس شورائے ملی تہران کے کتابخانے میں ھے (شماره ۱۰۲٦) ۔ مگر دونوں کی ترتیب میں بڑا فرق ھے ۔ اس بنا پر بالیقین نہیں کہا جا سکتا که دونوں میں کس کی ترتیب سراجا کی خود ترتیب ھے ۔ بہر حال دیباچۂ عبدالباقی[2] کی دریافت سے علامه شبلی مرحوم کی آرزو[3] پوری ھوئی ۔

« افسوس یه نسخه آج نایاب ھے ورنه بہت سی دلچسپ باتیں معلوم ھوتیں » ۔

کاتب محب علی بن حاجی یوسف شیرازی ھے جس نے ۱۰۷۰ھجری میں اس کی کتابت کی ، ترقیمه کے الفاظ یه ھیں :

«تمت فی کتاب دیوان ملا عرفی شیرازی غفرالله ذنوبه من تاریخ یوم الجمعه

۱۔ خاتمے میں اس کا نام خسرو و شیریں لکھا ھے ۔

۲۔ راقم حروف نے اپنے قیام ایران کے زمانے میں اس مقدمے کو نقل کر لیا تھا اور اب ان دونوں نسخوں سے مقابله کرکے عنقریب شائع کرنے کا اراده ھے ۔

۳۔ شعرالعجم ۳ : ۷۷

هشتم شهر محرم‌الحرام سنه سبعین الف (۱۰۰۷) کتبه الفقیر الحقیر کمترین
خلائق محب علی بن حاجی یوسف شیرازی بتوفیق‌الله الملک المنان»

(۴۸ / ۱۹، ۲۰، ۲۱) دیوان فیضی :

فیضی کے کلیات کا یہ نسخه تین حصوں میں ہے، تقطیع چھوٹی، قلم باریک، خط نستعلیق بہت دلکش ہے، جدول طلائی اور ۱۷ سطری ہے ۔ تاریخ کتابت ۹۹۵ ہجری آخری حصے کے خاتمے پر واضح طور پر درج ہے ۔ اس طرح صاف ظاہر ہے کہ فیضی کی وفات سے ۹ سال پہلے مکمل ہوا ۔ مخطوطه حسن ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے بہت اہم اور قابل توجه ہے ۔

(۴۸ / ۴۲) دیوان شاہی :

امیر آقا ملک شاہی سبزواری فیروزکوہی متوفی ۸۵۷ ہجری کا یه دیوان نہایت خوش[1] خط، جلی قلم اور کاتب فتح چند ہے ۔ سنه کتابت درج نہیں ۔ البته اودھ کے شاہی کتابخانے کا نسخه ہے ۔ اس پر تین مہریں ہیں، ایک مربع کلاں نواب آصف الدوله بہادر کی، دوسری نصیرالدین حیدر کی، تیسری امجد علی شاہ کی ۔ آصف الدوله کی مہر عبارت «یحییٰ خان بہادر ہزبرجنگ آصف الدوله» اور نصیرالدین حیدر کی :

خوش ست مہر کتب خانۂ سلیمان جاہ   بہر کتاب مزین چو نقش بسم‌الله

اور امجد علی شاہ کی مہر :

ناسخ ہر مہر شد چوں شد مزین بر کتاب   خاتم امجد علی شاہ زمان عالی جناب

(۴۹ / ۹) غزلیات سعدی :

یه نسخه غزلیات سعدی کے تین اجزا یعنی خواتیم، بدائع اور طیبات کو حاوی ہے، جدول و عنوان طلائی ۔ متن میں ۲۱ سطر، حاشیه میں ۱۶ سطر، نہایت پخته خط ہے ۔ کتابت کا سنه ۷۷۵ھ اور کاتب احمد بن ابوسعید ہے، ترقیمه اس طرح ہے :

«تمت‌الکتاب الخواتیم بحمدالله و حسن توفیقه و صلی الله علی خیر خلقه محمد
و آله اجمعین و سلم تسلیماً ۷۷۵»

---

۱ امیر شاہی کے دیوان کے چار نسخے مدرسۂ سپہ‌سالار تہران میں ہیں جن میں تین خاصے اہم ہیں ۔ ایک نمبر ۱۲۰۸ میر علی ہروی کے ہاتھ کا ہے، نمبر ۱۲۰۹ اس قدر اعلیٰ نہیں ہے مگر میر علی ہی کا خط معلوم ہوتا ہے۔ پہلے صفحه اور جلد پر صراحةً میر علی کا نام لکھا ہے ۔ تیسرا نمبر ۱۲۱۰، ۹۸۳ھ میں لکھا گیا، فہرست نگار کا کہنا خیال ہے که شاید میر عماد کا خط ہو ۔

اس کے نیچے زرا موٹے خط میں کاتب کا نام اس طرح آیا ھے :

مشقه العبد احمد بن ابو سعید

اس کتابخانے کا نہایت اعلی درجے کا نسخه ھے ۔

(۱۳۱/٤۹) دیوان جمالی :

ناقص الاول و الآخر ، خط پخته جلی ، جدول طلائی شنگرفی و لاجوردی ، تقطیع اوسط ، صفحات ۱٤۹ ، ۱۵ سطری ، شروع کے چند صفحات کے غائب ہونے کا خیال ھوتا ھے ۔ پہلے صفحۂ موجود پر ۳ کا ھندسه ظاھر کرتا ھے که ایک ورق کم ھے ۔ حمد کے تین قصیدے مکمل ھیں ، پہلا قصیدہ بسم الله سے شروع ھوتا ھے ۔ ۵ نعتیه قصیدے ، ۱۲۰ مدح پیر (سماء الدین) ، ۷ مدح سکندرلودی ، چھ در مدح بابر ، چھ در مدح ھمایوں ، جمله ۳۹ قصائد ، ترجیع بند نعتیه ایک ، عارفانه ایک ، ترکیب بند مراثی : مرثیۂ سلطان سکندر ایک ، مرثیۂ پیر خود ایک ، مرثیۂ فرزند پیر دو ، مرثیۂ فرزند ایک ، آخر میں ایک ترکیب بند عارفانه ھے جو ناقص ھے اور اسی پر نسخه تمام ھو جاتا ھے ، آخری ابیات یه ھیں :

ما مست شراب لایزالی در میکدۂ خراب حالی

در دیر مغاں چو ما کسی نیست میخواره و رند لا ابالی

دیوان جمالی کے نسخے نہایت درجه کمیاب ھیں ۔ بعض لوگوں نے اس کو جمالی اردستانی سے التباس کر دیا ھے مگر یه سراسر غلط ھے ۔

(۵۰ / ۱٦) مثنوی نه سپہر :

امیر خسرو کی مثنوی کا یه نسخه اعلی درجے کا ھے ۔ جدول طلائی ، خط نستعلیق ، ۱۹ سطری ، دو کالم ، ھر صفحے میں ۳۸ ابیات ، اوراق ۵۵ ۔ ورق ۵۵ الف پر یه ترقیمه ھے :

« تمت الکتاب بعون الملک الوھاب من کلام قائل معنوی امیر خسرو دھلوی فی شہر صفر ختم بالخیر و الظفر سنه ۸۸۷ » ۔

(۵۰ / ۷۸) مثنوی مجمع البحرین :

اس کا اصل نام قصۂ ناظر و منظور اور مصنف کاتبی نیشاپوری متوفی ۸۳۸ ھجری ھے ، مثنوی ذو قافتین و ذو بحرین ھے اور اسی بنا پر مجمع البحرین کہلاتی ھے ۔ تقطیع خورد ، خوشخط ، خط سمرقندی قدیم ، کاتب و سنه کتابت ندارد ، یه نسخه قطب شاھی سلاطین کے کتابخانے کا ھے ۔ چنانچه حسب ذیل تین بادشاھوں کی مہریں موجود ھیں ۔

۱۔ابراهیم قطب شاہ (م : ۹۸۸ھ)

شہے کہ[1] نقش نگین ساخت مہر آل مقیم
بود سپہر کرم قطب شاہ ابراهیم

۲۔محمد قلی قطب شاہ (م : ۱۰۲۰ھ)

ملکِ جہاں مرا کہ بزیر نگین شدہ
از حکم بادشاہ جہان آفرین شدہ

اور درمیان میں «العبد محمد قلی قطب شاہ» ہے ۔

۳۔محمد قطب شاہ (م : ۱۰۳۵)

مہر سلیمان ز حق گشتہ میسر مرا
نقش نگین دل است حیدر[2] صفدر مرا

درمیان میں «العبد قطب شاہ» ہے اور سنہ ۱۰۲۱ھ (۱۰۱۲۱) ہے ۔

کاتبی کی دو[3] اور مثنویوں کا ذکر میر علی شیرنوائی نے «مجالس النفائس» میں کیا[4] ہے، مگر یہ مثنویاں کمیاب ہیں ۔ اس بنا پر نسخۂ زیر نظر اور بھی اہم ہو[5] جاتا ہے ۔

(۱۶۲/۵۰) خلاصۃ الکلام :

مشہور تذکرہ نویس علی ابراهیم خاں خلیل نے ۱۱۹۸ ہجری میں ۷۸ مثنوی گو شعرا کے حالات مع تفصیلی انتخاب کے اس میں درج کیے ہیں ۔ اتفاق یہ ہے کہ اس کے نسخے عام طور پر کم ملتے ہیں ۔ بانکی پور میں دو[6] نسخے ہیں (ایک اشعار سے خالی)، ایک آکسفورڈ (باڈلین ۳۹۰)، ایک Lindesiana ۱۷۷۵ (نمبر ۳۱۸) پر ہے ۔ پیش نظر نسخہ گو بہت ضخیم ہے مگر ناقص ہے ۔ اس میں

۱۔معارف اگست ۳۷ع میں طغرا یہ ہے : کسے کہ ساخت نقش نگیں الخ اور نذر محمد قلی قطب شاہ (ص ۱۶۸) میں : شہے کہ نقش نگیں مہر حب آل مقیم

۲۔معارف میں : صفدر حیدر ہے، نذر محمد قلی قطب شاہ (ص۱۶۹) : کذا در متن، یہ تینوں مہریں مدور ہیں ۔ ایک چوتھی مہر مستطیل نما ہے جو پڑھی نہیں گئی ۔

۳۔ان کے نام حسن و عشق اور بہرام و گل اندام تھے ۔

۴۔براؤن نے مجالس کے بعض مطالب کا ترجمہ کر دیا ہے (۳ : ۴۸۷)

۵۔کل اوراق ۴۰ ہیں اور ۱۵ سطری ہے ۔

۶۔فہرست ج ۸ ص ۷۰۴-۷۰۵ ، بڑے نسخے میں حروف دال، ذال نہیں ہیں ۔

صرف ذیل کے ۱٤ شاعروں کا ذکر ہے : قدسی، قاسم، کاتبی، کلیم، کریم، مسیحا، مسکین، منت، منیر، مکتبی، مہری، مسیح کاشی، مولوی رومی، مولانا نظامی (حالات کی چند سطریں)

(۵۰/ ۲۵۱) مثنوی معماء قاسم کاهی :

کاهی عہد همایونی و اکبری کا قابل توجه شاعر هے - اس کا پورا کلام ڈاکٹر هادی حسن صاحب کی غیر معمولی توجه سے مدون اور منتشر هو چکا هے - مگر یه مثنوی ڈاکٹر صاحب موصوف کو نہیں مل سکی تھی - ایک ناقص مجموعه ان معمیات کا اختر میاں جوناگڑھی (مرحوم) کے کتابخانے میں تھا جو رساله اردو بابت جولائی ۱۹۵٤ع میں جناب غضنفرصاحب (اردو کالج کراچی) کے توسط سے چھپ گیا - ناقص‌الطرفین هونے کی بنا پر موصوف کو اس کے صحت انتساب کے سلسلے میں پورا یقین نہیں هو رها تھا - حبیب‌گنج کے اس کامل نسخے کی دریافت سے اس کی نسبت میں کوئی شک باقی نہیں رہ گیا - راقم نے ان دونوں نسخوں کی مدد سے پوری مثنوی اورنٹیل کالج میگزین بابت نومبر ۱۹۵۸ میں شائع کردی هے -

حبیب گنج کا زیر نظر نسخه کامل هے، ترقیمه کے الفاظ یه هیں :

«تمام شد نسخه معمای من تصنیف مولانای قاسم کاهی بروز چهارشنبه بتاریخ بیست و نهم شهر شوال سنه ٤٦ جلوس بادشاه اورنگ‌زیب‌عالمگیر غازی مطابق ۱۱۱۳ھ ...... در قصبه سوجهت بدست احقرالعباد محمد ظریف ولد محمد حیات متوطن قصبه تحاره صورت تحریرپذیرفت» -

(۲۱/ ۱۹) منتخب مثنوی مسمی به باغ گلبن :

محمد سعد نے ۱۱۰۵ھ میں یه انتخاب کیا اور ۱۱۰٦ھ میں یه نسخه خوش حال خاں کے قلم سے مکمل هوا - اس میں مختلف مہریں اور عرض دیدے هیں - آخر میں دو مہریں سلاطین اوده کی هیں - امجد علی شاہ کی مہر کا سجع یه هے :

ناسخ هر مهر شد چو شد مزین بر کتاب   خاتم امجد علی شاه زمان عالی جناب

اور نصیر الدین حیدر کی مہر اس طرح هے :

خوش است مهر کتب خانهٔ سلیمان جاه   بهر کتاب مزین چو نقش بسم‌الله

یه کتاب نواب صدر یار جنگ کے شاهی کتابخانے والے مضمون میں شامل نہیں هے -

(۷۹/۲۱) لوائح جامی:

عنوان طلائی لاجوردی، مطلا مذہب، کاغذ دفتی زر افشاں، حاشیہ زر افشاں، خط استادانہ، کاتب محمد محسن الہروی، تاریخ کتابت ذی‌قعدہ ۱۰۰۳ھ، لوح کتاب پر حسب ذیل عبارت درج ہے:

«لوائح بابۃ گذرایندہ میر معز، چہار دہم ربیع الثانی ۱۰۹۶ھ داخل کتابخانۂ سرکار عالی شد»۔

اس عبارت کے اوپر «قابل خان خانہ زاد عالمگیر بادشاہ» کی مہر ہے، اور ایک اندراج سے معلوم ہوتا ہے کہ شائستہ خاں کے اموال کی بابت ۴۱ جلوس میں داخل ہوکر محمد باقر کی تحویل میں سپرد ہوئی۔ ۱۰۹۶ (۲۷ جلوس) میں امیرالامرا شائستہ خاں کو مرحمت ہوئی، ۴۱ جلوس میں مکرر کتابخانۂ شاہی میں داخل ہوئی اور ایک اندراج سے ۲۳ سال جلوس کتابخانے میں داخل ہونا واضح ہوتا ہے۔

(۱۳۷/۲۱) مرأۃالمعانی:

مولانا جمالی دہلوی فارسی کے بڑے قابل توجہ شاعر گذرے ہیں، ان کے کلام کے مجموعے نہایت درجہ کمیاب ہیں۔ حبیب گنج میں ایک مثنوی اس نام کی موجود ہے جو یقینی طور پر جمالی دہلوی ہی کی تصنیف ہے، افسوس یہ ہے کہ اس نسخے کے کاتب اور سنہ کتابت کا پتا نہیں ہے، البتہ اس شاعر کے کلام کی کمیابی کے پیش نظر یہ نسخہ نہایت ہی اہم ہو جاتا ہے۔ ضخامت ۲۴ ورق، ۱۵ سطری، تقریباً سات سو شعر ہوں گے۔ یہ مثنوی عارفانہ ہے اور اس سے خود مصنف کے ذوق کا حال معلوم ہوتا ہے۔

(۱۴۵/۲۱) مکاتیب سنائی:

تقطیع خورد، خوشخط، نسخ خفی، کاتب و سنہ کتابت ندارد، طرز خط و کاغذ قدیم، اوراق ۵۲۔

مکاتیب سنائی کے چار نسخوں کا اب تک پتا چل سکا ہے، ایک تو یہی نسخہ ہے، دوسرا کابل میں آقاے سرور گویا نے دریافت کیا تھا، اس کے جو حصے وہ پڑھ سکے ہیں انکو رسالہ آریانا کابل میں چھاپ دیا ہے۔ تیسرے اور چوتھے مجموعے، کلیات سنائی مخطوطۂ دانشگاہ عثمانیہ و دیوان ہند لندن میں شامل ہیں، الگ نہیں، ان دونوں نسخوں میں یہ خطوط مقدمہ کے بعد اور منظومات سے پہلے ملتے ہیں۔ اور جیسا کلیات سنائی کے ذیل میں عرض ہو چکا ہے، یہ دونوں نسخے سنائی کے کلام کی نئی ترتیب کی

نشاندهی کرتے هیں ۔ حسن اتفاق سے مکاتیب کا یه نسخه نه صرف ترتیب خطوط کے اعتبار سے ان دونوں نسخوں کے هو بهو مشابه هے (نسخهٔ کابل بالکل الگ طور پر مرتب هوا) بلکه غلطیوں کے اعتبار سے یه تینوں نسخے بهت ملتے جلتے هیں ۔ اس سے قیاس هوتا هے که یه مجموعه بهی کسی وقت کلیات میں شامل رها هوگا۔ یه بات بهی قابل ذکر هے که اس نئی ترتیب کا جو نسخه حبیب گنج میں موجود هے اس میں پہلے ۳۳ ورق نہیں هیں اور یه اوراق یقیناً صرف مقدمے اور خطوط کو حاوی رهے هوں گے ۔ لیکن یه مکاتیب کا مجموعه، نسخهٔ کلیات کا جز نہیں هے کیونکه دونوں کی تقطیع مختلف هے اور کلیات کے ۳۳ ورق غائب هیں جب که یه نسخه صرف ۲۶ ورق پر مشتمل هے ۔ مگر کئی جگه سے اس میں اوراق غائب بهی هیں ۔

بهر حال نسخوں کی اس کمیابی کے اعتبار سے مکاتیب سنائی کا یه نسخه حد درجه اهم[1] اور قابل توجه هے ۔

مثنوی گوے وچوگاں ملاعارفی[2] :

مثنوی کا یه نسخه جس درجه اهم هے اس کا اندازه اس سے هو سکتا هے که پوری کتاب استاد ملا میر علی کاتب[3] کے هاتھ کی بمقام هرات، ۹۲۶ھ میں لکھی هوئی هے ۔ اوّل یه کتاب قطب شاهیوں کے کتابخانے میں رهی۔ جب عالم گیر بادشاہ نے گول کنڈه فتح کیا تو تیموری کتابخانے میں داخل هوئی ۔ اس وقت کی قیمت کا اندراج دو هزار روپیه هے، ۱۱۹۷ھ میں دوسو روپے میں فروخت هوئی، ۱۲٦٤ھ میں قطب الدوله نے ڈهائی سو روپے میں خریدی ۔ ۱۳۲۱ھ میں حبیب گنج کے کتابخانے کے لئے ایک سو ستر روپے میں خریدی گئی ۔ ترقیمه یه هے :

« کتبه العبد الفقیر المذنب علی الحسینی الکاتب غفر الله ذنوبه و ستر عیوبه فی اوایل شهر ربیع الاول سنه ست و عشرین و تسعمائة بمدینة الهراة »

مختلف تحریریں هیں، ان میں ایک تحریر ملاحظه هو :

« کتاب گوے و چوگان بخط ایام کمال استاد الکتاب ملا میر علی بابت فتح گول کنڈه غره ذی الحجه سال سی و یکم جلوس اقبال تحویل سهیل

---

۱ راقم حروف مکاتیب سنائی کو مقدمه، تعلیقات اور حواشی کے ساتھ شائع کر رها هے ۔

۲ بهارستان : عارفی هروی است صاحب کتاب گوی وچوگان وآن نظم سرآمد وے ست ۔

۳ میر علی کاتب بابر بادشاه کے عهد میں ماوراءالنهر میں تها، ۹۵۱ میں ۷۰ سال کی عمر میں وفات پائی (تفصیل کے لئے ملاحظه تذکره مذکر احباب) ۔

نمودہ شد، عدد اوراق سہ وسی و قیمت دو ہزار روپیہ، چہار صد و نود و دو اشعار[1] »

(۲۱/۲۱٦، ۲۱۷) مثنوی مولانا روم:

۷۱۲ھ کا لکھا ہوا یہ نسخہ نہایت درجہ اہم ہے ۔ مولانا کی وفات ٦۷۲ھ میں ہوئی، اس حساب سے وفات کے ٤۰ سال بعد کا لکھا ہوا ہے ۔ اس کا شمار مثنوی کے قدیم ترین[2] نسخوں میں ہوگا ۔ کتابخانۂ حبیب گنج کا یہ نسخہ علاوہ قدیم ہونے کے عالم گیر بادشاہ کے کتابخانے کی زینت رہ چکا ہے چنانچہ بادشاہ ممدوح کی چار مہریں اس پر ثبت ہیں جن میں محمد اورنگزیب پادشاہ صاف طور پر پڑھا جاتا ہے ۔ ترقیمہ یہ ہے:

« بعون الخالق القوی فی ثانی عشرین شہر ربیع الثانی سنہ اثنی عشر وسبع مائۃ »

یہ ترقیمہ دفتر سوم کے آخر میں پایا جاتا ہے ۔

حاشیہ میں دوسرے قلم کے حواشی پائے جاتے ہیں اور کتاب میں تین جگہ ان کی کتابت کی تین منظوم تاریخیں ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ۸۵۳ھ میں یہ حواشی چڑھائے گئے تھے:

دفتر اول کے اختتام پر:

اگر تاریخ این داری تو اُمید «رخ احمد» ببیں مانند خورشید (۸۵۳ھ)

دفتر دوم کے اختتام پر:

گر ہمی خواہی تو تاریخ کتاب ہست «رمز مثنوی» اندر حساب (۸۵۳ھ)

دفتر سوم کے اختتام پر:

اگر تاریخ این مکتوب خواہی فرو خوانی تو از «ذوق الہی» (۸۵۳)

اورنگ زیب کی ایک مہر دیباچۂ دفتر اول کے اختتام پر محو شدہ اور تین دفتر ششم کے آخر میں کسی قدر صاف ہیں ۔

---

۱ یہ نسخہ فہرست میں شامل نہیں ہے ۔

۲ قدیم نسخے مثنوی کے یہ ہیں: میونخ اسٹیٹ بیلوتھیک نمبر ٤۵ بخط موسی بن یحیی بن حمزہ المولادی فی تاریخ ٤ شعبان ۷۰٦ھ (صرف دفتر دوم) ۔
میونخ نمبر ۳۵ بخط محمد بن الحاج دولت شاہ بن یوسف الشیرازی فی تاریخ ۱۰ ذی حجہ ۷٤٤ھ ۔
برٹش میوزیم (۵۰۰۲) بخط علی بن محمد فی تاریخ ۷۱۸ھ ۔
پروفیسر نکلسن مکتوبہ ۷ ربیع الآخر ۸٤۳ھ ۔
یہ اطلاعات نسخۂ ھذا کے پہلے دو صفحوں کی یادداشت سے ماخوذ ہیں ۔

(۴۲/۴٦) طبقات شاهجهانی :

اس تذکرے کا مولف محمد صادق ہے - اس کی ایک اور تالیف « کلمات الصادقین » ہے جس میں دہلی کے ۱۲۵ بزرگان و عارفان کا تذکرہ ہے اور جس کا ایک نسخہ بانکی پور (جلد ۸ نمبر ٦٧١) میں موجود ہے - محمد صادق کا ایک بھائی محمد یوسف کشمیری ہمدانی عہد جہانگیری کا شاعر تھا جو ۱۰۳۳ میں فوت ہوا - طبقات شاہجہانی کا ایک جزء ۱۰۴٦ ہجری میں مکمل ہو چکا تھا - یہ دس طبقے میں منقسم ہے اور ہر طبقے کے تین باب میں جن میں سادات و اولیا، علما و فضلا، اور شعرا کے حالات بالترتیب بیان ہوئے ہیں جن کا مطالعہ تین صدی کی علمی و ادبی زندگی کے سمجھنے میں بہت مفید ہوگا :

طبقہ		
طبقۂ اول	عہد تیموری ۷۷۰ ھ تا ۸۰۷ ھ اولیا ؛ ۲٦ ؛ علما : ۱۹ ؛ شعرا : ۱۰	۵۵
طبقۂ دوم	شاہرخ ۸۰۷ ببعد اولیا : ۳۷ ؛ علما ۳۳ ؛ شعرا : ۱۰	۸۰
طبقۂ سوم	مرزا سلطان محمد ۸۵۰ ھ ببعد اولیا : ۱۹ ، علما : ۱۷ ، شعرا : ۱۱	۴۷
طبقۂ چہارم	مرزا ابو سعید ۸۵۴ ببعد اولیا : ۱۵ ، علما : ۱۵ ، شعرا : ۱۴	۴۴
طبقۂ پنجم	عمر شیخ مرزا پسر سلطان ابو سعید اولیا : ۲۷ ، علما : ۳۰ ، شعرا : ۹	٦٦
طبقۂ ششم	بابر ۹۰۰ تا ۹۳۹ھ اولیا : ۴۷ ، علما : ۳۳ ، شعرا : ٦	۸٦
طبقۂ ہفتم	ہمایوں ۹۴۰ ببعد اولیا : ۲٦ ، علما : ۲٦ ، شعرا : ۹	٦۱
طبقۂ ہشتم	اکبر ۹٦۳ ببعد اولیا : ۹۰ ، علما : ٦۴ ، شعرا : ۱٦۵	۳۱۹
طبقۂ نہم	جہانگیر ۱۰۱۴ ببعد اولیا : ۵۵ ، علما : ۲۵ : شعرا : ۳۱	۱۱۱

طبقۂ دہم   شاہجہاں ۱۰۳۸ بعد

اولیا : ۳۷ ، علما : ۲٦ شعرا : ۲۸   ۹۱

میزان اولیا : ۳۷۹ ، علما : ۲۸۸ ، شعرا : ۲۹۳ ،   ۹٦۰[1]

اتنے مشاہیر کا یہ تذکرہ بہت اہم ہے مگر اس کے نسخے بہت کم پائے جاتے ہیں - چنانچہ اسٹوری نے پرشین لٹریچر (ص ۱۱۷۱-۱۱۷۲) میں اس کے تین نسخوں کا تذکرہ کیا ہے - نسخۂ زیر نظر اس میں شامل نہیں - یہ نسخہ دو حصوں میں ہے اور کل اوراق ۲۷۵ ہیں ، خط جلی نستعلیق ، ۱۹ سطری ' ترقیمہ یہ ہے :

« الحمدللہ ... ایں کتاب لاجواب طبقات شاهجهانی فارسی بدست احقرالعباد بندہ محمد سعید خلف حافظ محمد عظیم‌اللہ خاں ٹونکی بتاریخ ربیع‌الثانی ۱۳٤٤ ھجری قدسی صورت تحریر یافت » -

دستی فہرست[2] میں اتنا اور اضافہ ہے :

« از کتابخانۂ نواب عبداللہ مرحوم واقع ریاست ٹونک راجپوتانہ بحسن توجہ مولوی محمودالحسن خاں ٹونکی بقلم محمد سعید برای این کتابخانہ نقل شد » -

اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس اہم تذکرے کا ایک نسخہ ٹونک میں بھی ہے جو اسٹوری کی نظر میں نہ آسکا -

ہمارے نسخے کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ محمد سعید کے ہاتھ کی ایک فہرست مندرجات بھی ۲۱ صفحے کی الگ سے ہے -

(۲۳/۲٦) حدائق الانوار :

یہ کتاب « جامع العلوم » اور « ستین » یا « ستینی » بھی کہلاتی ہے - اس کے نسخوں میں اختلاف ہے ' بعض میں چالیس علم اور بعض میں ساٹھ علم ہیں اور اسی آخری قسم کے نسخوں کا نام « ستینی » ہے - امام فخرالدین کی یہ سب سے مشہور فارسی کتاب ہے جو ۵۷٤ ھجری میں علاءالدین تکش خوارزم شاہ کے نام لکھی گئی تھی - ہمارے پیش‌نظر نسخے کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ علامۂ عبدالجلیل بلگرامی (م : ۱۱۳۸ھ) کے خط سے مزین ہے - شروع میں ایک ورق میں خود انھوں نے امام فخرراازی کے حالات لکھے ہیں

---

۱ پرشین لٹریچر میں تعداد صرف ۸۷۱ ہے -

۲ یہ فہرست مولوی معین الدین صاحب ناظم کتابخانہ نے بڑی قابلیت سے تیار کی ہے جس میں ساری ضروری باتیں درج ہیں -

اور آخر میں دستخط اس طرح ہے : مالکہ عبدالجلیل الحسینی الواسطی ۔ کل اوراق ۱۵۹،
۱۸ سطری، فہرست کتاب شامل مقدمۂ کتاب ۔

(۱/۵۱) مذکر احباب :

بخارا اور اس کے نواح کے ان شعرا کا تذکرہ ہے جو میر علی شیر نوائی کے بعد گذرے ہیں ۔ پس اس کو مجالس النفائس کا تکملہ سمجھنا چاہئے ۔ اس کا مولف بہاءالدین حسن نثاری بخاری ہے جس نے ۹۷٤ ھجری میں یہ کتاب مرتب کی، خود لکھتا ہے :

چون این تذکرہ از ہر بابہ مذکراحباب بود نام و تاریخش مذکر احباب گشتہ. تاریخ :

چوں دریں تذکرہ زبان قلم — ذکر احباب کرد از ہر بابہ
نام و تاریخ سال اتمامش — گشتہ ازآن وو مذکر احباب

یہ تذکرہ ایک مقالہ، ٤ باب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے اور ہر باب میں متعدد فصلیں ہیں ۔

مذکر احباب کا زیر نظر نسخہ قدیم ترین نسخہ [1] ہے، جو تاریخ تصنیف کے ٦ سال کے اندر ہی سمرقند میں لکھا گیا ۔ ترقیمہ یہ ہے :

«اللهم اغفر لمولفه و كاتبه و قاريه و من نظراليه بحرمت محمد صلى الله عليه و على آله وسلم، تم بالخير ببلدة المحفوظه سمرقند بهجرة النبويه نهصد و هشتاد، كتبه فقير ميرک»

اس تذکرے کا ایک اور نسخہ اس کتابخانے میں موجود ہے (۲/۵۱) ۔ یہ نہایت خوش‌خط نستعلیق قدیم خط میں ہے مگر ناقص الآخر ہے ۔ اس میں آخری شاعر نظام‌الدین محمد بدیع ہے، مگر یہ آخری ورق دوسری جگہ کا ہے ۔ اس کے پہلے ورق پر آخری شاعر حافظ ابراہیم ہے جو نسخۂ اول میں باب سوم فصل اول کے ضمن میں آیا ہے ۔ اوراق کے حساب سے تقریباً آخری ایک چوتھائی حصہ غائب ہے ۔ پہلے نسخے میں ۱۵ صفحے کی جو فہرست ہے وہ بھی اس سے خارج ہے ۔

(۵۱/ ۲٤) خلاصة الاشعار :

تقی کاشی کا تذکرۂ خلاصة الاشعار نہایت ضخیم تذکرہ ہے جس کا آخری حصہ

---

۱. برٹش میوزیم کا نسخہ ۹۸۷ھ کا مکتوبہ ہے اور وہی اس وقت تک سب سے قدیم نسخہ سمجھا گیا تھا (اسٹوری پرشین لٹریچر ص ۸۰۴) زیر نسخہ نستعلیق خط میں ۱۱۰ ورق پر مشتمل ہے اور ہر صفحے میں ۱۵ سطریں ہیں

مصنف کے معاصرین سے متعلق ہے اور «خاتمہ» کے نام سے ۹۹۳ ھجری میں پہلی بار تیار ہوا تھا، اس پر بار بار نظر ثانی ہوئی چنانچہ «خاتمہ» کے نسخوں میں بہت اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ پھر مصنف نے اس کے کئی خلاصے تیار کرائے تھے۔ نسخۂ زیر نظر بھی خاتمہ کا خلاصہ ہے۔ اس میں حسب ذیل شاعروں کا تذکرہ شامل ہے:

مرزا قلی میلی، ولی دشت بیاضی، حسین ثنائی، نورالدین ظہوری، نظیری نیشاپوری، شیخ فیضی، شیخ عبدالسلام، عرفی شیرازی، قاضی نور الدین، شانی تکلو، طوقی تبریزی، عجزی تبریزی، سید محمد جامہ باف فکری مشہدی، شوقی مشہدی، سحابی نجفی (ناتمام)۔

نسخہ ناقص الآخر ہے، کل صفحات ۴۷۱ اور ۲۴ سطری ہے، حاشیے میں جا بجا اضافے ہیں، بعض جگہ مصنف ہی کا خط معلوم ہوتا ہے۔

(۵۱/ ۳۲) عرفات عاشقین:

تقی اصفہانی کے اس تذکرے کے نسخے کمیاب ہیں۔ راقم نے «معارف» (جنوری ۵۶) اور «اسلامک کلچر» (اکتوبر ۵۸) کے ذریعے اس کے مختلف نسخوں کا تعارف کرایا ہے۔ کامل نسخہ بانکی پور میں دو جلدوں میں ہے جس میں سے صرف ح کے دو عرفوں کے شاعر خارج ہیں۔ کتابخانۂ ملی تہران کا نسخہ باوجود شاہی کتابخانوں میں شامل رہنے کے اغلاط سے پاک نہیں ہے۔ اس میں حرف ک کا دوسرا اور تیسرا عرفہ اور گ اور ل کے تینوں عرفے غائب ہیں۔ آصفیہ لائبریری حیدرآباد میں بھی کچھ اجزا اور یورپ میں دو نسخے ہیں۔ زیر نظر نسخہ بھی پورے تذکرے کا ایک جز ہے جو عرفۂ ح، تا، ش، پر مشتمل ہے، ش کا عرفہ نا مکمل ہے، آخری شاعر محمد رضا المشہدی اور اس کے قبل خواجہ محمد حسین شفائی کا ذکر ہے۔ خط نستعلیق، قدیم، اوراق ۲۸۴، متن و حاشیہ، متن ۲۵ سطری، حاشیہ ۱۸ سطری۔ ناقص ہونے کے باوجود خاصہ قابل توجہ نسخہ ہے۔

(۵۱/ ۲۶) مردم دیدہ:

یہ تذکرہ نایاب ہے، اس کے کسی نسخے کا حال معلوم نہیں ہوسکا ہے، اسٹوری کے یہاں اس کا ذکر نہیں ہے۔ اورینٹل کالج میگزین میں ان تذکروں کے ضمن میں اس کا نام درج ہے جن کا کچھ پتا نہیں چل سکا ہے۔ راقم نے اس نسخے کا تعارف «فارسی کے چار گمنام تذکرے» معارف (جون ۱۹۵۷ع) میں کرایا ہے۔ اب یہ چوتھا تذکرہ اورینٹل

کالج میگزین میں بالاقساط شائع ہورہا ہے اور بنیاد صرف یہی مخطوطہ ہے۔ حبیب گنج کی دستی فہرست سے غلط فہمی ہوسکتی ہے - اس میں اس کو مطبوعہ ٹائپ بتایا گیا ہے حالانکہ یہ نسخہ مطبوعہ نہیں ہے -

(۳۷/۵۱) مونس الاحرار :

رشیدالدین وطواط (م ۵۷۳ھ) نے صنائع و بدائع میں حدائق السحر نام کی ایک کتاب لکھی جس میں ہر صنعت کی وضاحت کے لئے اساتذۂ سلف کے دو تین شعر بطور سند کے پیش کئے - ساتویں صدی ہجری کے اواخر کے ایک فاضل احمد بن محمد کلاتی اصفہانی نے اساتذہ کے کلام سے صنائع و بدائع کے ہزاروں اشعار منتخب کر کے ایک ضخیم مجموعہ تیار کیا اور اس کو حدائق‌السحر کا تکملہ قرار دیکر مونس‌الاحرار فی دقائق الاشعار نام رکھا - مرتب لکھتا ہے :

«در ذکر اشعار شعرای سلف کتابی که امام رشیدالدین محمد المعروف به رشید وطواط ساخته و آنرا حدائق السحر نامند بحثی میرفت - چون خاطر عاطر آن بزرگان هنرمند و مشاهیر خردمند متعلق نظم و اشعار مصنوعات دلآویز استادان قدیم دید خادم مخلص اضعف عبادالله الوهاب احمد بن محمدبن احمد بن محمد المعروف بکلاتی به محلهٔ دردشت بموجب فرموده . . از دواوین امراے شعرا که مشهور بود انتخابی کرد و مجموعهٔ ساخت چنانچه از تمامی مصنوعات و لطائف بدائع که رشیدالدین در حدائق‌السحر یاد کرده و بیتی در استشهاد آورده هم بدان صنعت بابی موضوع کرده تا از هیچ دقیقه و لطیفه بی نصیب نباشد . . و امروز در علم شعر وشاعری مجموعهٔ بدین جزالت موجود نیست و درستی معنی بمطالعه و بمقابله مفهوم گردد - و این یار دلدار و حریف غمگسار و محبوب افاضل روزگار را مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام کرده بترتیب سی باب ، در روز پنج شنبه اول ربیع الآخر سنه اثنی و سبعمائة » (= ۷۰۲ھ) -

کلاتی کے مجموعہ کے چند ہی سال کے اندر چند اور مجموعے تیار ہوگئے جن میں سے دو کے نسخے دریافت ہوگئے ہیں ، پہلا محمد پسر بدر جاجرمی کا ہے جو کلاتی کے مجموعے سے ۳۹ سال بعد ۷۴۱ ہجری میں مرتب ہوا اور اس کا بھی نام مونس‌الاحرار رکھا گیا - کم و بیش اس کے بھی وہی تیس ابواب ہیں - محمد کے مجموعے میں ۴۰۰ شعرا کا

تخاب شامل ھے جس میں کلاتی کے ۷۵ شاعروں میں ۵۸ شاعر[1] ھیں ۔ تعجب ھے کہ کلاتی
مجموعہ پیش نظر ھونے کے باوجود محمد نے اس کا اقرار نہیں کیا ھے ۔ علاوہ ابواب کی
یسانیت کے دیباچے کے جملے کے جملے کلاتی کے دیباچے سے من و عن نقل کرلئے
ئے ھیں ۔ اس کے تین نسخے[2] دریافت ھو چکے ھیں ۔

تیسرا مجموعہ علی بن محمد المعروف بہ تاج حلاوی کا ھے اس کا نام دقائق‌الاشعار
ے ۔ اس میں بھی تیس باب وھی ھیں جو کلاتی کے یہاں ھیں اور ان کی ترتیب بھی وھی
ے ۔ اس میں صرف ۵۷ شعرا کا انتخاب ھے جن میں ۴۲ وھی[3] ھیں جو کلاتی کے یہاں
ے ھیں ۔ اس کا صرف ایک نسخہ بوڈلین لائبریری[4] میں دریافت ھوا[5] ھے ۔

کلاتی کے مجموعہ کا کوئی اور نسخہ سوائے زیر نظر نسخے کے کہیں اور دریافت
ین ھوسکا ھے ۔ مرزا محمد نے پسر جاجرمی کے نسخے کی دریافت کو ایک اھم کارنامہ
ور کیا ھے کیونکہ اس کے توسط سے بہت سے نئے شاعروں کا کلام اور بعض مشہور
عروں کا نیا کلام[6] مل گیا ھے ۔ ظاھر ھے اسی اعتبار سے یہ نسخہ اور بھی زیادہ اھم
ے اس لئے کہ اُس سے زیادہ ضخیم بھی ھے اور قدیم بھی، اور اتفاق یہ ھے کہ پسر
اجرمی کے قیمتی نسخوں میں سے کوئی بھی کامل نہیں اور نسخہ زیر نظر میں سوائے چند
وانوں کے حذف ھونے اور صرف دو تین صفحہ سادہ چھوٹنے کے اور کوئی زیادہ نقص

۱ــ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اشعار کتنے مشترک ھیں ۔

۲ــ ایک کسی تاجر کے پاس نیویارک میں اس پر مرزا محمد نے تفصیلی نوٹ بیست مقالہ میں شائع کیا ھے ۔
وسرا کتابخانہ ملک تہران میں، تیسرا پروفیسر نفیسی کا ھمراہ نسخہ ۔ مگر یہ تینوں ناقص ھیں ۔ ان میں اوراق کے
راق سادہ چھوٹے ھیں ۔

۳ــ اشعار کے اشتراک کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔

۴ــ زخاؤ اور ایتھے نے اس کے متعلق مفصل یادداشت لکھی ھے ۔

۵ــ اردو میں ایک نہایت قیمتی مضمون تینوں مجموعوں پر شائع ھوا ھے جس میں تینوں کے شاعروں اور ابواب
، مکمل فہرست شامل ھے ۔ میں نے اس سے بہت استفادہ کیا ھے ۔

۶ــ ولی اگر از جنبۂ شاعریت او چشم پوشیده و فقط سلیقۂ او را در طرز تالیف و ترتیب این کتاب مقیاس حکم قرار
یم، میتوان گفت که الحق در انتخاب مبسوط مفصل این همه قصائد غرا و غزلیات و مقطعات و رباعیات ازین همه
ا۔ فارسی زبان مخصوصاً از اساتید قدما که اکنون اغلب اشعار ایشان از میان رفته است بلکه حتی اسامی بسیاری از
شان نیز در عصر ما بالکل از اذهان فراموش شده است و ایرانیان بنهایت شکرگزار کسی می باشند که آثار دویست نفر
شعرای ایشان را از اقدم القدما گرفته الی شعراء قرن هشتم در بطون دفاتر ضبط نموده است و اقلاً این مقدار از آثار
ی ایران را از تلف ابدی نجات داده است و ازین لحاظ این کتاب حاضر حائز اقصی درجۂ اهمیت و اعتبار است .
بیست مقالۂ قزوینی ج ۲ ص ۱۸۲)

نظر نہیں آتا ۔ یہ ضرور ہے کہ اغلاط سے پاک نہیں اور ایک جگہہ صفحات بھی بے ترتیب ہو گئے ہیں ۔

کل صفحات ۱٤۰۷ اور تقطیع بڑی ہے ۔ خوش خط نستعلیق اور خط جدید ہے ۔ اس نسخے کی مدد سے فارسی ادب میں بہت قیمتی اور قابل قدر اضافہ ہو سکتا ہے ۔

فی الحال اسی پر آج کی گفتگو ختم کی جاتی ہے ۔ یہ مخطوطے نمونہ مشتی از خروارے ہیں ، اس کتابخانے کے سارے نوادر کی تعداد کا اتنی آسانی سے احاطہ نہیں کیا جا سکتا ۔ اور جتنا ہی غور کے ساتھ اس کے قیمتی ذخائر کا مطالعہ کیا جاتا ہے اتنا ہی نواب صدر یار جنگ مرحوم کی وسعت نظر ، حسن انتخاب اور کثرت معلومات کا اندازہ ہوتا ہے ۔ مشکل سے کوئی مخطوطہ ایسا ملےگا جس پر مرحوم نے قابل قدر یادداشت نہ لکھی ہو اور حقیقت یہ ہے کہ کتابخانے کی تفصیلی فہرست شائع ہونے ہی پر نواب صاحب کے علم و فضل کا صحیح اندازہ ہو سکےگا ۔

خان اعظم میرزا عزیز کوکہ اور اس سے متعلق شعرا

از

ڈاکٹر ام ہانی فخر الزماں، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

خان اعظم میرزا عزیز کوکہ تیموریہ دور کے ایک علمی خاندان کا درخشاں ستارہ تھا۔ اس کا باپ خان اعظم امیرشمس الدین محمد اتکہ تھا جس نے ہمایوں اور اکبر کے وقت میں سلطنت کی نمایاں خدمات انجام دیں۔ بیرم خاں پر غالب آنے کے بعد ابھی اس کا ستارہ معراج کمال ہی پر تھا کہ ادہم خان نے اس کا کام تمام کردیا۔ شہنشاہ اکبر اس خبر کو سن کر اتنا متأثر ہوا کہ اس نے ادہم خاں کو بالا خانے سے نیچے گرا کر موت کے گھاٹ اتار دیا۔ یہ واقعہ ۱۶ رمضان ۹۶۹ھ کو پیش آیا، شعراے وقت نے تاریخیں کہیں، ایک شاعر نے[1] کہا:

چو در یک نفس ہر دو گشتند کشتہ   قضا سال تاریخ گفتا «دو خون شد» (۹۷۰)

اس تاریخ میں ایک عدد زیادہ ہے، پہلے مصرع میں تخرجہ بھی نہیں معلوم ہوتا اس لئے سنہ شبہ میں پڑ جاتا ہے مگر دوسرے شاعر نے یہ تاریخ کہی ہے[2]:

سال تاریخش از خرد جستم   گفت محزون چو این حدیث شنید
کاش سال دگر شہید شدی   کہ شدی سال فوت «خان شہید»

ایک اور شاعر نے بطور معما کہا[3]:   رفت از «ظلم» سر اعظم خان

اس کو حضرت نظام الاولیا کی درگاہ میں دفن کیا گیا[4] جنگی فتوحات کے ساتھ وہ علمی کمالات سے بھی بہرہ ور تھا، دونوں معاصر اور معتبر تذکرہ نویس یعنی علاء الدولہ قزوینی مؤلف «نفایس المآثر» اور ملا عبدالقادر بدایونی مؤلف «منتخب التواریخ» اس کا شمار شعرا میں کرتے ہیں۔ کلام کا نمونہ[2] یہ ہے:

ستہ الی طفل اشک از خانۂ چشمم قدم بیرون   کہ مردم زادہا از خانہ می آیند کم بیرون

۱، ۲ نفایس المآثر نسخہ علیگڑھ و رام پور ذکر خان اعظم شمس الدین محمد اتکہ ؛ منتخب التواریخ ۲ : ۵۲

۳ منتخب التواریخ ۲ : ۵۲ ۴ دیکھئے نفائس المآثر ذکر شمس الدین محمد، منتخب التواریخ ۳ : ۲۷۳

کسی‌کش خوی بد شد در طبیعت فی المثل میدان مکر با جان شیرین آیدش از تن بهم بیرون
صفت افزود مرا حال زبون خواهد شد الف قامتم از عشق تو نون خواهد شد
گر بخورشید رخت لاف زند بدر منیر آخر از گنبد فیروزه نگون خواهد شد
در شب هجر بوصل تو من گمره را هر دم آواز سگت راهمنون خواهد شد

اس کا بڑا لڑکا یوسف محمد خاں جو بیرم کی لڑائی میں باپ کے دوش بدوش رہا، اس کی یہ[1] رباعی مشہور ہے:

در کوی مراد خود پسندان دگراند در وادی عشق مستمندان دگراند
آنانکه بجز رضای جانان طلبند آنان دگر اند و درد مندان دگراند

تدروی ابہری نے اس کے نام پر رسالہ حسن و یوسف لکھا جس کا پہلا[2] شعر یہ ہے:

بنام آنکه روی دشمن و دوست بہر جانب که باشد جانب اوست

جہاں تک خود میرزا عزیز کوکہ کی زندگی کے حالات کا تعلق ہے ہم کو معاصر تذکرہ نویس ملا عبدالقادر بدایونی سے بہت مایوسی ہوئی۔ اس نے چند تعریفی جملے «نفایس المآثر» سے نقل کر کے پانچ اشعار اور ایک رباعی درج کردی پھر ضمناً حج کو روانگی اور واپسی کا ذکر کیا[3] مگر میرزا کی زندگی کے اہم حالات یعنی پیدائش، پرورش تعلیم و تربیت اور ترقی کو قطعاً نظر انداز کردیا۔ حالانکہ «نفایس المآثر» نسخۂ رام پور میں کافی صراحت موجود ہے اور علاءالدولہ صاحب «نفایس المآثر» نہ صرف یہ کہ میرزا سے ذاتی طور سے واقف تھا بلکہ تمام حالات اس کے چشم دید تھے، میرزا اکبر کا دودھ شریک بھائی تھا[4]، اس کو نہایت درجہ عزیز رکھتا تھا اور علاءالدولہ کے خاندان کو دربار میں بڑا رسوخ حاصل تھا، اکبر کا استاد میر عبداللطیف قزوینی اس کا بھائی اور میرزا غیاث الدین علی اخوند الملقب بہ نقیب خاں جو بقول ملا صاحب ہی کے اکبر کا جزو حیات تھا[5]، علاء الدولہ کا بھتیجا تھا، اور علم تاریخ وسیر موخرالذکر کا خاندانی شعار تھا، وہ یحییٰ قزوینی مصنف «لب التواریخ» کا بیٹا اور مذکورۂ بالا غیاث الدین کا چچا تھا۔ ان حالات میں ملا صاحب علاءالدولہ کے بیان پر بڑی حد تک بھروسا کرسکتے تھے، وہ گیا یہ کہ علاءالدولہ مورخ ہونے کے ساتھ ساتھ شاعر بھی تھا تو ایسی صورت میں ملا صاحب کا فرض

---

۱ نفائس المآثر ذکر شمس الدین محمد اتکہ، منتخب التواریخ ۳ : ۲۶۳۔
۲ نفائس ایضاً، منتخب التواریخ ۳ : ۲۰۲۔
۳ منتخب التواریخ : ۳ : ۲۸۰-۲۸۲ ۴ مآثرالامرا ص ۶۷۵ ۵ منتخب التواریخ ۳ : ۹۷-۹۹

تھا کہ «نفایس المآثر» کے بیان میں اضافہ اور تنقید کرتے کیونکہ «تذکرہ نفایس» تو عملاً ۹۸۲ھ اور ضمناً ۹۹۸ھ میں ختم ہوجاتا ہے۔ «منتخب التواریخ» ۱۰۰۴ھ میں لکھی گئی چنانچہ اور دوسرے شعرا کے ضمن میں ملا صاحب نے کہیں کہیں اضافہ بھی کیا اور اپنی رائے کا اظہار بھی، مگر میرزا عزیز کوکہ تصحیح اور تنقید دونوں سے محروم رہے، بعد کے مورخین نے اُن کے حالات دیئے ہیں مگر ملا صاحب کی غفلت سے تواتر قائم نہ رہ سکا۔

علاءالدولہ رقمطراز ہے کہ میرزا عزیز کوکہ ۹۵۷ھ کے اواخر میں بمقام قلعۂ ارگ (کابل) پیدا ہوا، ۹۶۲ھ میں ہندوستان آیا اور ۹۷۵ھ میں بمقام آگرہ مولانا صادق حلوائی سمرقندی کی شاگردی کی[1]۔ جب ہوش سنبھالا تو اکبر نے دل کھول کر اس کی قدردانی کی۔ پنجاب کی حکومت اور بیرم خاں کا طبل اور علم دیتے ہوئے اس کو «میرزا کوکہ» کا خطاب عطا کیا اور حکم دیا کہ اس کو فرامین سرکاری میں فرزند عزیز میرزا کوکہ کے نام سے یاد کیا جائے۔ ایک معاصر شاعر نے کہا:

ازو اقبال و دولت را بلندی   سعادت را ز بختش ارجمندی
برویش دیدۂ دولت منور   ز فرقش سربلندی دیدہ افسر
همین بس طالع و عقل تمیزش   کہ شاهش خواند فرزند عزیزش

پندرہ شعبان ۹۸۰ھ کی رات میں اکبر نے میرزا کو گجرات کی حکومت کا پروانہ بھیجا۔ علاءالدولہ وہاں موجود تھا، اس نے یہ قطعہ تاریخ لکھ کر مرزا کو پیش کیا:

خان اعظم ما ز دولت اکبر شاہ   شد حاکم گجرات علی رغم عدو
تاریخ چو جستم زدل خوردہ شناس   گفتا کہ «شب برات دادند بدو» (۹۸۰)

تیموریہ دور ہندوستان میں فارسی شاعری کے لئے بہترین دور کہلاتا ہے۔ منجملہ اور اسباب کے سب سے بڑا اس کا یہ سبب تھا کہ امرائے دربار خود شعرگوئی، شعرفہمی اور شاعرنوازی میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے تھے۔ میرزا عزیز کوکہ خود شاعر تھا، علاءالدولہ قزوینی[2] اور ملا عبدالقادر بدایونی[3] دونوں نے اس کا بھی شمار شعرا میں کیا ہے اور حسب ذیل اشعار کو اس کی طرف منسوب کیا ہے:

چون نشد حاصل مرا کام دل از ناموس و ننگ   بعد ازین خواهم زدن برشیشۂ ناموس سنگ

اور اس نے اپنی اس غزل کو حسینی پردے میں منضبط کیا:

ای زلف چلیپای تو زنجیر دل من   وی عشق تو آمیختہ با آب و گل من

---

۱ نفایس المآثر ذکر صادق حلوائی
۲ نفایس المآثر ذکر میرزا عزیز کوکہ
۳ منتخب التواریخ ج ۳ ص ۲۸۰ - ۲۸۲.

باقی کلام جس میں عشق و عاشقی کا رنگ غالب ہے ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

دل به درد عاشقی پرورده به　　وای گر دردی نباشد مرده به
چون تیغ از میان بکشد دلستان من　　صد آه جان‌گداز برآید ز جان من
از غم هجر تو ای شمع طراز　　تا بکی باشدم این سوز و گداز
چارهٔ این دل بیچاره توئی　　ای ز سر تا بقدم عشوه و ناز
پیش از آن دم که بمیرم ز غمت　　چارهٔ کار من بیدل ساز
ساقیا جام خوشگوار بیار　　مرهم سینهٔ فگار بیار
نامهٔ من بسوی یار ببر　　مژدهٔ خرمی ز یار بیار
ای خوش آن فرخنده پی قاصد که آید از پرش　　مژدهٔ وصلی رساند از لب جان پرورش
جان غم فرسود من شد خاک در راه وفا　　بیوفا یارا! طریق خاکساری را ببین
پیوسته دلم مائل ابروی تو باد　　وابستهٔ حلقهای گیسوی تو باد
گفتی که بعشق ما نداری سر و دل　　ای‌جان! سرودل فدای یکموی تو باد

ایک شعر میں دنیا کی بے ثباتی کا رخ دکھلا کر اس سے دل بستگی کو روکا ہے:

نیست کاروبار عالم را مدار　　دل ز کاروبار او افسرده به

ایک شعر میں درد و غم کی شکایت کرتے ہیں:

هر کرا در ازل نصیبی شد　　غم و دردش بمن حواله گرفت

«شعرالعجم[1]» میں مولانا شبلی نے حسب ذیل مطلع کی داد دی ہے:

گشت بیمار دل از رنج و غم تنهائی　　اے طبیب دل بیمار چه میفرمائی؟

جہانگیر نے اپنی تزک میں ایک رباعی نقل کی ہے:

عشق آمد و از جنون برومندم کرد　　وا رسته ز صحبت خردمندم کرد
آزاد ز بند دین و دانش گشتم　　تا سلسلهٔ زلف کسی بندم کرد

مرزا عزیز کو فن نقاشی میں بھی مہارت تھی[2]، دارالخلافه آگرہ میں جہان‌آرا نام کا ایک باغ بنوایا اور نقش نگار کے ساتھ اپنی حسب ذیل رباعی لکھوائی[3]:

یارب بصفای دل ارباب تمیز　　کان نزد تو هست خوبتر از همه چیز
چون گشت بتوفیق تو این خانه تمام　　از راه کرم فرست مهمان عزیز

۱ــ جلد سوم ص ۱۷　　۲ــ بزم تیموریه ص ۱۱۴
۳ــ مآثر الامراء، منتخب التواریخ ۳: ۲۸۱

چونکہ خود شاعر تھا اس لئے دوسرے شعرا کے کلام پر تنقیدی نظر ڈالتا تھا، چنانچہ جب تدروی ابہری نے یہ رباعی لکھی[1] :

ای دادہ ز راہ لطف داد همه کس — حاصل ز تو مقصود و مراد همه کس
جمع ست دلم باعتماد کرمت — ای بر کرم تو اعتماد همه کس

اور میرزا کے پاس لے گیا تو اس نے پہلے مصرع میں اس طرح اصلاح دی :

ای دادہ ز راہ عدل داد همه کس

میرزا نے اپنے خطوط میں بھی اشعار استعمال کئے ہیں۔ صاحب «مآثرالامرا» لکھتا ہے کہ جب اختیارالملک نے احمدآباد میں شورش کی تو میرزا نے بادشاہ کو یوں صورت حال[2] لکھی :

سرفتنه دارد دگر روزگار

پھر حسن طلب کے انداز میں بادشاہ سے قدم‌رنجہ فرمانے کی درخواست کی اور لکھا :

بجز صرصر باد پایان شاه — کس این گرد را بر ندارد ز راه

میرزا بہت ظریف اور خوش‌طبع تھا - صاحب «مآثرالامرا» نے اس کی خوشگوئی کی چند مثالیں دی ہیں جن میں سے ایک یہ[3] ہے :

«میرزا نے کہا ایک شخص مجھ سے باتیں کر رہا تھا اور میں ان باتوں پر یقین کرتا جاتا تھا لیکن جب اس نے مبالغہ کیا تو مجھے شبہ ہوا اور جب اس نے قسم کھائی تو مجھے یقین ہوگیا کہ جھوٹا ہے» -

علاءالدولہ قزوینی جس کو ذاتی طور سے میرزا کے ساتھ رہنے کا اتفاق ہوا تھا، «نفایس‌المآثر» میں لکھتا ہے کہ میرزا ملکی اور سیاسی مشاغل کے ساتھ مطالعۂ کتب اور تحقیق مسائل سے خالی نہ تھا اور پھر لکھتا ہے :

«شیرین ادای که گویا آب حیات از مجاری کلام دلفریب او جاریست و روشن‌رای که پنداری خورشید عالم افروز در آئینۂ رای منیرش متواری‌ست»

لیکن علاءالدولہ تو سبھی کی تعریف کرتا ہے، باوجود اس کے کہ عبدالقادر بدایونی نے شعرا کے باب میں نفایس‌المآثر کو لفظاً نقل کیا ہے اور کسی حد تک وہ خود بھی اس کے معترف ہیں مگر کبھی کبھی علاءالدولہ کی بے جا مدح سرائی پر اس طرح تعریض کی ہے کہ «علاءالدولہ شتر و گربہ بسیار دارد»[4] یا «از تذکرۂ میر علاءالدولہ نوشتہ

---

۱ ــ نفایس‌المآثر (ذکر تدروی) ۲ ــ ص ۶۷۷
۳ ــ ص ۶۹۰ ۴ ــ منتخب‌التواریخ ۳ : ۲۷۳

قابلِ استمداد نیست»[1] وغیرہ وغیرہ اس لئے کہ ملا صاحب خود بہت صاف گو تھے، ان کی رائے ہمیشہ بےلاگ ہوتی تھی اور بقول ایلیٹ ان کو اس کی پروا نہیں تھی کہ ان کی باتیں شاہی کانوں کو ناگوار ہونگی مگر میرزا عزیز کوکہ ان نادر خوش قسمتوں میں ہے جن کے بارے میں ملا صاحب علاءالدولہ کے ہم‌خیال ہیں چنانچہ «منتخب‌التواریخ» میں لکھتے ہیں:

«بانواع فضائل و هنر موصوف است و بفهم عالی و ادراک بلند او کسی دیگر از امراء نشان نمیدهند» -

«طبقات اکبری[2]» میں ہے:

«بجودت فهم و جدت طبع و وقوف در علم تاریخ عدیل ندارد»

«تزک جہانگیری» کے الفاظ ہیں:

«در علم سیر و فن تاریخ استحضار تمام داشت و در تاریخ و تحریر بی نظیر بود و در مدعا نویسی ید طولی داشت و در لطیفه گوئی بےمثل بود و شعر هموار میگفت» -

«مآثرالامرا»[3] میں ہے:

«بحدت ذهن و سلاست بیان یکتا بود و در تاریخ دانی مستثنیٰ و خط نستعلیق بسیار خوش می نوشت، شاگرد میرزا باقر پسر ملا میر علی ست که باتفاق ارباب استعداد نمک قلم او از خط استادان مشهور هیچ کم نیست، در مدعا نویسی ید طولی داشت، هر چند عربیت نه ورزیده میگفت که من در عربی داه عربم، گویند که در مصاحبت بی‌نظیر بود، سخنهای رنگین داشت»

علامۂ شبلی «شعرالعجم[4]» میں لکھتے ہیں: «خان اعظم نہایت نکتہ سنج اور بہت بڑا مورخ تھا»

تیموریہ دور میں امرائے دربار، علم‌پروری اور شاعرنوازی میں شاہی درباروں سے ٹکر لیتے تھے، عبدالرحیم خانخاناں اور حکیم ابوالفتح گیلانی کی ادبی بزم آرائیاں ضرب‌المثل تھیں۔ اسی میدان میں بھی میرزا عزیز کوکہ کسی سے پیچھے نہیں رہا۔ علاءالدولہ اور عبدالقادر بدایونی دونوں[5] نے تذروی ابہری، جعفر ہروی، سہمی، مدامی بدخشی اور مقیمی سبزواری کو ان شعرا میں شمار کیا ہے جو میرزا کے دامن دولت سے وابستہ تھے۔

۱ــ منتخب التواریخ ۳ : ۳۷ ۲ــ جلد دوم ص ۴۲۸ ۳ــ ص ۸۸۹
۴ــ ج ۳ ص ۱۷ ۵ــ نفائس المآثر و منتخب التواریخ جلد سوم ص ۲۰۳

تدروی ابہری نے بیرم خاں کے بعد اسی کی سرکار میں پناہ لی۔ اس کے خاندان بھر کی مدح سرائی کرتا رہا ۔ میرزا عزیز کوکہ کی فرمائش پر اس نے «دہ نامۂ عمادی» کا جواب لکھا اور اس سے خراج تحسین وصول کیا ۔ میر جعفر ہروی نے بطور معما اس کی تعریف کی ، ملا صاحب نے «منتخب التواریخ» میں ان اشعار کا حوالہ تو دیا ہے لیکن اشعار نقل کرنے سے گریز کیا ہے ۔ یہ اشعار «نفایس المآثر» میں موجود ہیں جو راقمۃ الحروف کی توضیح کے ساتھ ہدیۂ ناظرین ہیں :

۱ــچشم سیہ مست تو غارتگر دین است　　ابروی تو پیوستہ بما بر سر کین است (نواب)

عین چشم کا مترادف اور حروف تہجی کا ایک رکن ہے ، جس کی قیمت بلحاظ ابجد ستر ہے اگر اس میں سے دس کی قیمت یعنی چونسٹھ کو نکال دیا جائے تو چھ باقی رہتا ہے جو واو کی قیمت ہے ۔ دوسرے مصرع میں ، ابرو ، سے ، ن ، مراد ہے اور ما (ء) بمعنی آب ، پس ن+و+آب =نواب

۲ــازعین کرم چشم تو تا دیدہ بسویم　　ہم بخت مرا یار و ہم اقبال قرین است (عالی)

یہاں عین سے مراد حرف ، ع ، اور تا بمعنی الی پس ع + الی = عالی

۳ــنخل شود و بار دہدمیوۂ مقصود　　تیر تو کہ در پہلوی من گوشہ نشین است (جنابہ)

پہلو سے یہاں ، جنب ، مراد ہے اور تیرسے الف ، اگر جنب کے پہلو میں حرف الف کا اضافہ کر دیا جائے جیسا کہ شاعر نے اشارہ کیا ہے تو جنابہ ہو جاتا ہے ۔

۴ــمی برد دل زار پریشان بدل شاد　　گوید کہ یہ دل بردن ما گشتہ غمین است (میرزا کوکہ)

اگر می برد دل زار ، سے درمیانی حصہ یعنی برد اور دل کو خارج کردیا جائے اور می اور زار کو بترتیب دیگر لکھا جائے تو میرزا ہو جاتا ہے اور ، گوید کہ ، کا دل یعنی ، ید ، کو خارج کر دیا جائے تو کوکہ حاصل ہوگا ۔

۵ــچون خون دلم دید روان گشت پریشان　　لالہ کہ رخت راز غلامان کمین است (مد اللہ)

اگر شاعر کے اشارے کے مطابق دلم سے دل یعنی ، ل ، کو خارج کر دیا جائے تو دم باقی رہتا ہے اور ، دم ، اور ، لالہ ، کو بترتیب دیگر لکھا جائے تو ، مداللہ ، ہو جاتا ہے ۔

۶ــتا مہر ترا جای بدل کرد مہ نو　　بر خاک کف پای تو بنہادہ جبین است (تعالی)

جبین مہ نو ، سے ، ن ، مراد ہے اور ، خاک کف پای ، سے ی ، پس مہ + ی+ن = مہین بمعنی تعالی ہے ۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ، مہرت ، کو بترتیب دیگر لکھا جائے تو مہتر بھی تعالی کا مترادف ہوگا ۔

۷۔ سے نہ کاستہ در سایۂ دیوار تو ہر شب　　تا روز بخاک در تو رو بزمین است (ظلال)
یہاں پہلے مصرع ہی میں سایہ کا لفظ موجود ہے جو ظلال کا مترادف ہے -
۸۔ جہل است کہ گویند یکی ہست و یکی نہ　　ازنطق دہانت گمان است یقین است (جلالہ)
نہ، 'لا' کا مترادف ہے اور جہل کا لفظ شعر کے شروع میں موجود ہے پس لا + جہل بترتیب دیگر جلالہ ہوجاتا ہے -
۹۔ جعفر زلب لعل تو تا یافتہ مقصود　　دل با دہنت باختہ خرسندبدین است (الی یوم الدین)
'تا' بمعنی 'الی' ہے اور شاعر کے اشارے کے مطابق 'ی'، «یافتہ» سے حاصل کی جائے گی اور دل سے مراد واؤ (جس طرح قرانی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے) اور دہن سے مراد 'م'، (میم) ہے۔ لفظ دین خود مصرع کے آخر میں موجود ہے، پس الی + ی + م + دین = الی یوم دین -

حیدری تبریزی نے میرزا عزیز کوکہ کی مدح میں یہ قصیدہ پڑھا :

بنزد اہل سخن چون کنم بیان سخن　　اگر مدد نکند روح صاحبان سخن

علاءالدولہ جو اس وقت شخصاً وہاں موجود تھا کہتا ہے کہ ممدوح نے صلے میں بیس تومان نقد، خلعت اور ایک گھوڑا عنایت کیا[1] - ملا صاحب «منتخب التواریخ» میں اس کا بالکل ذکر نہیں کرتے[2]، مگر «منتخب» کے ترجمے میں سر ہیگ نے «آئین اکبری» کے مترجم بلوخ مین کے حوالے سے لکھا ہے کہ میرزا نے دو ہزار روپیہ صلے میں دئے[3] - ہیگ کا یہ بیان غلط معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ بلوخ مین نے صرف ایک ہزار روپیہ لکھا ہے[4] اور خود بلوخ مین کا ماخذ معلوم نہیں ہے کیونکہ «آئین اکبری» میں اس کا کوئی ذکر نہیں، بہر حال ان تمام روایات میں صرف علاءالدولہ کا بیان عینی اور اذنی شہادت کی بنا پر معتبر ہوسکتا ہے۔ «بزم تیموریہ» میں دو ہزار روپیہ، خلعت اور گھوڑا لکھا ہے مگر ان کا بھی ماخذ نہیں معلوم - جب ۹۷۸ھ میں بادشاہ اور شہزادہ پاک پٹن سے زیارت کرکے واپس آرہے تھے تو دیبال پور میں میرزا عزیز کوکہ کے مہمان ہوئے - محمد غزنوی[5] نے تاریخ کہی :

میہمانان عزیزند شہ و شہزادہ (=۹۷۸)

جب میرزا کو گجرات کی حکومت ملی تو علاءالدولہ نے تبریکی تاریخ کہی تھی، اس کے علاوہ کچھ اور اشعار بھی کہے جو ذیل میں درج کیے جاتے ہیں :

---

۱ نفایس المآثر ذکر مولانا حیدری
۲ منتخب التواریخ جلد سوم ص ۲۱۸ (ذکر حیدری تبریزی)
۳ انگریزی ترجمہ ص ۳۰۲ حاشیہ
۴ انگریزی ترجمہ ص ۶۰۳ حاشیہ
۵ نفایس المآثر و مآثرالامرا ۶۷۶

فروزندۀ شمع پیغمبری فرازندۀ ملک اسکندری
خدیو بلند اختر کامگار جوان بخت جمجاه عالی تبار
بعفضل و هنر بی بدل درجهان بحسن خصائل مثل در زمان
سپهر کرم سرو گلزار دین سمی نبی سید المرسلین
جهانی به تعظیم سراز شرف نهاده بدر گاه او هر طرف

میرزا عزیز کوکہ جب بادشاہ سے کبیدہ خاطر ہوکر ۱۰۰۲ھ میں اپنے بچوں کو ساتھ لیکر حج کو گیا تو ملا عبدالقادرا بدایونی نے صاحب « مآثرالامرا » کے بیان کے مطابق[1] یہ تاریخ کہی:

بجای راستان شد خان اعظم ولی در زعم شاهنشاه کج رفت
چو پرسیدم ز دل تاریخ این سال بگفتا « میرزا کوکه بحج رفت »
۱۰۰۲

دوسرے مصرع کی صاف گوئی اس بات پر ضرور گواہ ہے کہ ملا نے یہ تاریخ کہی ہوگی مگر « منتخب التواریخ » میں موجود نہیں، حالانکہ میرزا کے حج کو جانے اور وہاں سے واپسی کا حال ان[2] الفاظ میں موجود ہے:

« کار نامۀ چند ازو در عالم مانده یکی از آن عالی‌همتانه بحج رفتن بود اما آمدن نه آنچنان و این همه مقتضای زمان است » ـ

قاسم[3] ارسلان نے بطور اظہار مضمر، اس کی تعریف کی:

صفت عدل میرزا بشنو

ای خاک ره تو مقصد شاه و گدا وز مجلس تست تازه جان فضلا
بشنو سخن خوب من و کوش بعدل یارب چو خضر نوش کنی ز آب بقا

میرزا نے ۱۰۳۳ھ میں بمقام احمد آباد[4] انتقال کیا ـ

۱—ص ۶۸۴
۲—منتخب التواریخ ۲ : ۲۸۲
۳—قابس المآثر
۴—مآثرالامرا ص ۶۸۹ ـ

مکاتیب سرسید

(ادارہ)

سرسید مرحوم کے تین غیر مطبوعہ خط اس شمارے میں پیش کئے جارہے ہیں ۔ یہ تینوں خط نواب مزمل اللہ خاں مرحوم کے نام ہیں۔ ان میں پہلا جو خود سرسید کے ہاتھ کا ہے اگست ۱۸۹٤ع میں، دوسرا ستمبر ۱۸۹۵ع میں اور تیسرا نومبر ۱۸۹۷ع میں لکھا گیا ۔ یہ آخری دونوں خط ایک دوسرے شخص کے ہاتھ کے ہیں اور سرسید کے صرف دستخط ہیں۔ پہلے خط میں چندے کا شکریہ، دوسرے میں غبن کے سلسلے کی جانچ پرتال کا ذکر ہے ۔ تیسرا نواب صاحب کی اہلیۂ محترمہ کی وفات پر بطور تعزیت کے لکھا گیا تھا ۔ یہ تینوں خط نواب مغفور کے علم دوست صاحبزادے نواب رحمت‌اللہ خاں صاحب کی توجہ سے حاصل ہوئے ہیں ۔ ادارہ ان کا شکریہ ادا کرتا ہے۔

ان مکاتیب کی زبان اور املا کے متعلق چند باتیں عرض کی جارہی ہیں، سرسید مرحوم کے بعض لفظ اور فقرے آجکل سے کچھ مختلف معنوں میں استعمال ہیں:

۱ ـــ شراکت بمعنی شرکت، دونوں لفظ اصلاً بالکل صحیح ہیں مگر آجکل شرکت زیادہ مستعمل اور مقبول ہے ۔

۲ ـــ شکر بجاے شکریہ ۔ شکر اصلاً صحیح ہے اور شکریہ رواجاً صحیح ہوگیا ہے سر سید نے اصل کو رواج پر ترجیح دی، آجکل شکر ایک مخصوص معنوں میں‌استعمال ہوتا ہے ۔

۳ ـــ شکر کرنا بجاے شکر ادا کرنا ۔

٤ ـــ جانچنا اور پرتالنا بجاے جانچ پرتال،

املائی خصوصیت یہ ہیں :

۱ ـــ ۃ پر تنوین (مفتوح) باضافۂ الف (دفعتاً) ـ در اصل عربی میں تاے اصلی پر الف کا اضافہ ہوتا ہے (مثلاً وقتاً فوقتاً)، باقی «ۃ» پر بغیر الف کے اضافہ کے دو زبر لگا دیئے جاتے ہیں مثلاً دفعۃً، عادۃً وغیرہ ـ یہی قاعدہ فارسی میں مستعمل ہے تو بعض لوگوں نے اس کے خلاف عمل بھی کرنے کی[1] کوشش کی ہے ۔ اردو میں

[1] مرزا محمد بن عبدالوہاب قزوینی بیست مقالۂ قزوینی (ص ۹۳) میں لکھتے ہیں: «جمیع کلماتی کہ در آخر شان ۃ تا تنوین است مثلاً حقیقۃً و کلیۃً و خفیۃً و بغتۃً و مقدمۃً و صورۃً و تبعۃً و غیرذلک جمیعاً بدون الف باید نوشتہ شوند و نوشتن آنها با الف غلط فاحش و خطای قبیح است»

دونوں طرح پر لکھے جاتے ہیں ۔ لیکن اصولاً الف کا اضافہ جائز نہیں، مگر سرسید کے یہاں موجود ہے ۔

۲ ــ یاے معروف و مجہول ، نون غنہ و نون نقطہ دار ، ہاے مخلوط و غیرمخلوط کا فرق نہیں رکھا گیا ہے ۔

۳ ــ اکثر یاے مجہول نصف دائرے کی شکل میں ہے اور یاے معروف کے نیچے دو نقطے ملتے ہیں ۔

٤ ــ نقطے ، تشدید ، مد، علامت تنوین ، ھا کی لٹکن ، شو شے ، علامت ٹ ، کا التزام نہیں ہوا ہے ۔

٥ ــ اُس ، اُن ، و ، کے اضافہ (اوس ، اون) کے ساتھ ملتے ہیں ۔ یہ واو دراصل علامت ضمہ کے طور پر ہے ۔

۲ ــ لفظوں کو ایک ساتھ ملاکر لکھا گیا ہے ۔ اسم علم کو ملا کر لکھنا آج کل کی طرح معیوب نہیں سمجھا جا تا تھا ۔

(۱)

مخدومی مکرمی محمد مزمل‌اللہ خاں صاحب :

آپکا عنایت نا مہ پہونچا ۔ مولوی مہدی علی کے نام کا خط روانہ کر دیا ۔ ان کی طرف سے آپ کی عنایت کا شکر کرتا ہوں ۔ اب میں خاص اپنی جانب سے بلکہ قوم کی جانب سے آپ کی اس عنایت کا شکر کرتا ہوں جو آپ نے سو روپئے چندہ روشنی کے ساماں سنٹرل ہال میں دینا منظور فرمایا ہے ۔ بہتر ہے کہ نقشہ بنگلہ مولوی مہدی‌علی پاس بھیج دیا جاوے تاکہ ان کو معلوم ہو کہ کون سے کمرے سے آپ رکھنا چاہتے ہیں اور کون سے ان کو دینا ۔ جب آپ آویں گے تو میں نقشہ درست کرونگا ۔

والسلام

خاکسار سید احمد

علی‌گڈہ ۲۸ اگست ۱۸۹٤ع

(۲)

مخدومی مکرمی محمد مزمل اللہ خاں صاحب رئیس بھیکم پور ، ٹرسٹی مدرسۃ العلوم علی‌گڈہ :

جو تغلب کثیر مدرسہ کے حسابات میں واقع ہوا ہے اوسکی بابت ۲ ستمبر سنہ ۱۸۹٥ع کو گیارہ ٹرسٹی باہم مشورہ کرنے کے لئے جمع ہوئے اور یہ صلاح [illegible]

پاتی که بمقتضی جلد ممکن ہو سکرتری تمام حسابوں کو جانچ کر ایک مفصل کیفیت مرتب کرے اور جو حساب کہ سکرتری نے مرتب کیا ہو اوسکے جانچنے اور پرتالنے کئے لئے دو ٹرسٹی اور انکی مدد کے لئے ایک شخص انگریزی‌خوان مقرر کیا جاوے ۔ چنانچہ اون ٹرسٹیوں نے آپ کو اور مرزا عابد علی بیگ صاحب ٹرسٹی کو اس کام کے لئے منتخب کیا ہے اور سید ولایت حسین سکنڈ ماسٹر کو بطور آپ کے مددگار کے قرار دیا ہے ۔ مرزا عابد علی بیگ صاحب ٹرسٹی اس مشورہ کے جلسہ میں شریک تھے اور انہوں نے حسابات مرتبہ سکرتری جانچنا اور پرتالنا منظور کر لیا ہے اور اسی غرض سے یہاں مقیم ہیں اور امید ہے کہ آپ بھی اسکو منظور کرینگے ۔ پس بعد مرتب ہونے حساب کے میں آپکو اطلاع دونگا اور امید ہے کہ آپ علی گڈھ میں تشریف لاکر بشراکت مرزا عابد علی بیگ صاحب اون حسابات کو جانچیں گے اور سید ولایت حسین انگریزی‌داں بطور مددگار کے آپ کے ساتھ شریک ہونگے ۔ فقط

سید احمد

لیف آنریری سکرتری ٹرسٹیان مدرسۃ العلوم

علی‌گڈھ ۵ ستمبر ۱۸۹۵ع

(۳)

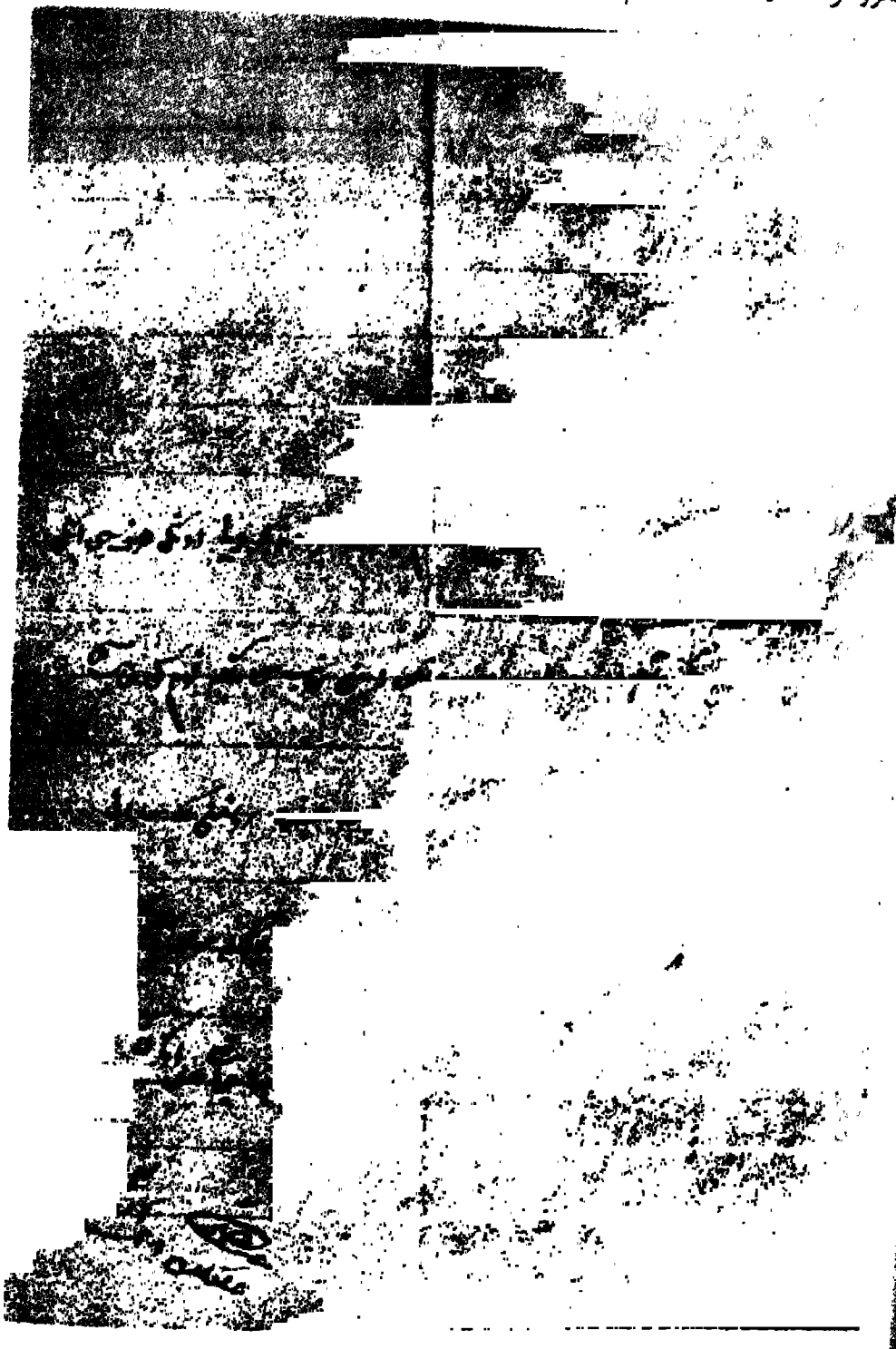
مخدومی مکرمی محمد مزمل‌اللہ خاں صاحب

افسوس صد افسوس کہ اس وقت میں نے زبانی ڈاکٹر شفاعت اللہ کے سنا کہ دفعتاً آپکی اہلخانہ مرحومہ کا انتقال ہوگیا ۔ اناللہ و انا الیہ راجعون ۔ یہ صدمہ ناگہانی آپ پر ایسے رنج اور الم کا واقعہ ہوا ہے جس کا کچھ بیان نہیں ہوسکتا ۔ مگر تقدیر سے کچھ چارہ نہیں ہے ۔ آپکو یقین ہوگا کہ بسبب اوس محبت و یگانگت کے جو مجھکو آپ سے ہے مجھکو بھی نہایت درجہ کا رنج ہوا ہے ۔ میں آپکی ساتھ اس رنج و الم میں شریک ہوں ۔ لیکن بجز صبر کے کچھ چارہ نہیں ہے ۔ خدا اس مرحومہ کو جنت میں جگہ دے اور آپکو صبر عطا کرے ۔ اور اطفال صغیرالسن کو اپنے حفظ و امان میں رکھے ۔

والسلام خاکسار

سید احمد

علی‌گڈھ ۱۹ نومبر سنہ ۱۸۹۷ع

لوح رقم — ۱

ذکر ملوک

از

جناب خلیق احمد نظامی ، مسلم یونیورسیٹی ، علی گڑھ

« ذکر ملوک » شیخ عبدالحق محدث دهلوی کی تالیف هے جس میں سلطان معزالدین محمد بن سام سے لے کر عهد اکبری تک کے تاریخی واقعات درج هیں ۔ مسلم یونیورسٹی کے کتب‌خانه کا یه نسخه سنه ۱۰۳۱ھ (سنه ۱۶۲۱ع) میں یعنی مصنف کے زمانۂ حیات هی میں تیار هوا تها ۔

شیخ عبدالحق محدث دهلوی [ولادت : محرم ۹۵۸ھ (۱۵۵۱ع)، وفات : ربیع‌الاول ۱۰۵۲ھ (۱۶۴۲ع)] کا شمار هندوستان کے مشهورترین علماء میں هوتا هے ۔ اُنهوں نے شمالی هندوستان میں علم حدیث کا چرچا کیا اور تقریباً نصف صدی تک دهلی میں اُن کا مدرسه علم و فضل کا گهواره اور ارشاد تلقین کا مرکز بنا رها ۔ جهانگیر نے ان کے متعلق لکها هے :

> « شیخ عبدالحق دهلوی که از اهل فضل و ارباب سعادت است ، ...
> مدتها است که در گوشۂ دهلی بوضع توکل و تجرید بسرمی برد ، مرد
> گرامی است ، صحبتش بی ذوق نیست » (تزک جهانگیری ص ۲۸۲)

اُن کی تصانیف کی مجموعی تعداد (جن میں چهوٹے بڑے رسائل و مکاتیب بهی شامل هیں) عبدالحمید لاهوری (« بادشاه نامه » حصه دوم ص ۲۴۲ ـ ۲۴۱)، محمد صالح کنبوه (« شاه‌جهان نامه » جلد ۳ ص ۳۸۴) اور خافی خان (« منتخب‌اللباب » ج اول ص ۲۴۰) نے سو یا سو سے زاید بتائی هے ۔ چند تصانیف کے علاوه ان کی سب تصانیف یورپ اور هندوستان کے کتب‌خانوں میں ملتی هیں ۔ بیشتر تصانیف طبع بهی هو چکی هیں ۔ موضوع کے اعتبار سے تفسیر ، تجوید ، عقائد ، فقه ، سیر ، حدیث ، تاریخ ، تصوف ، هر فن پر انهوں نے مستقل تصانیف چهوڑی هیں ۔ فن تاریخ و سیاسیات پر ان کی دو کتابیں خاص طور پر قابل ذکر هیں :

(۱) ذکر ملوک

(۲) رساله نورانیه سلطانیه

شیخ اپنے افتاد طبع اور مذاق کے باعث ہمیشہ تنہائی پسند، گوشہ گیر اور شہرت سے متنفر رہے ۔ سیاست سے ان کو دور کا بھی لگاؤ نہیں تھا ۔ خود لکھتے ہیں :

درویش ترا ز ذکر شاہان چه غرض

تعجب ہے کہ اس مسلک کے باوجود انہوں نے ہندوستان کی ایک عام تاریخ اور جہانگیر کے لئے «قواعد و ارکان سلطنت» پر ایک رسالہ ترتیب دیا ۔ اس رسالہ کے متعلق «فہرس التوالیف» میں لکھتے ہیں :

«در بیان قواعد سلطنت و احکام ارکان و اسباب و آلات تحصیل آن و اوضاع و آداب این امر عظیم‌الشان مزین باسم سامی سلطان الوقت و ملک الزمان خلد اللہ ملکه» ۔

علاوہ بریں انہوں نے شاہجہاں کے لئے ایسی چالیس احادیث بھی جمع کی تویں جن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلاطین کو نصیحتیں فرمائی ہیں ۔ اس رسالہ کا نام «ترجمة الاحادیث الاربعین فی نصیحة الملوک و السلاطین» تھا ۔

ان تصانیف میں سے اب صرف «ذکر ملوک» دستیاب ہوتا ہے ۔ اس کے مطالعے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شیخ محدث خود اس موضوع پر لکھنا نہیں چاہتے تھے بلکہ کسی کے تقاضے سے مجبور ہوکر اس موضوع پر قلم اُٹھایا تھا ۔ شیخ نورالحق نے «زبدة التواریخ» کے دیباچے میں لکھا ہے کہ شیخ فرید یعنی نواب مرتضی خاں نے اُن کے والد ماجد سے درخواست کی تھی کہ وہ اپنی تاریخ کو ترمیم و اضافہ کے بعد مکمل کردیں ۔ شیخ ان دنوں کچھ اور کاموں میں مصروف تھے ، اس طرف توجہ کرنے کی فرصت نہ ملی ۔ دوسری طرف نواب مرتضی خاں کی درخواست کو رد کرنا بھی مناسب نہ سمجھا ۔ چنانچہ انہوں نے شیخ نورالحق سے کہا کہ وہ نواب کی درخواست کو پورا کردیں ۔ اُنہوں نے «زبدة التواریخ» میں اکبر اور اس کے بعد کے حالات کا بھی اضافہ کر دیا ۔

«ذکر ملوک» کو شیخ عبدالحق محدث کی تحقیقی اور ادبی کاوشوں کا نمونہ تو نہیں کہا جا سکتا لیکن تلخیص و تفسیر کا جو ملکہ اُن کو تھا اس کا اظہار نہایت اعلیٰ طریقے پر اس تالیف میں ہوا ہے ۔ سلطان معزالدین محمد بن سام سے لےکر ناصرالدین محمود تک کے حالات منہاج السراج کی «طبقات ناصری» ، بلبن سے لیکر فیروزشاہ تغلق کے حالات ضیاءالدین برنی کی تاریخ «فیروزشاہی» اور اسکے بعد سے بہلول لودی تک کے حالات «تاریخ بہادر شاہی» سے نہایت سلیقہ اور احتیاط سے اخذ کیے گیے ہیں ۔ اس کے بعد

عہد اکبری تک جو کچھ لکھا ہے وہ اپنے ذاتی مشاہدہ یا اپنے بزرگوں سے سن کر لکھا ہے -
کتاب کا یہ آخری حصہ ہی تاریخی اعتبار سے سب سے زیادہ اہم ہے - مجموعی طور پر
«ذکر ملوک» میں کسی نئے تاریخی مواد کی تلاش بےسود ہے لیکن اس کتاب کو خصوصیت
کے ساتھ اس نظر سے دیکھنا چاہئیے کہ عہد اکبری کا ایک محدث اور عالم دین تاریخ ہند
پر کس انداز سے نظر ڈالتا تھا!

«ذکر ملوک» کی تاریخ تصنیف کے متعلق «فہرس‌التوالیف» میں لکھتے ہیں :

«از ذکر ملوک (۱۰۱۶ھ) یازدہ ناقص کن (۱۰۰۵ھ)»

یعنی یہ کتاب نظام‌الدین احمد بخشی کی «طبقات اکبری» کے تین سال بعد اور ملا عبدالقادر
بدایونی کی «منتخب‌التواریخ» کے ایک سال بعد مکمل ہوئی - لیکن شیخ نے ان تاریخوں
کا کوئی ذکر نہیں کیا گو نظام‌الدین احمد بخشی سے تو ان کے ذاتی تعلقات بھی تھے -
اکبر کے عہد کے متعلق اُنھوں نے کوئی خاص تفصیل نہیں دی - لیکن ایک چیز خاص طور
پر محسوس ہوتی ہے - سنہ ۱۰۰۵ھ (۱۵۹۶ع) تک جب یہ کتاب مرتب ہوئی تھی، اکبر
کے مذہبی افکارو نظریات ایک خاص رخ اختیار کر چکے تھے اور ان کے متعلق رد و قبول
کا ایک ہنگامہ برپا تھا - شیخ نے ان تمام واقعات کو بیان کرنے سے پورا گریز کیا ہے -
حالانکہ اُن کی دوسری تصانیف میں متعدد جگہ عہد اکبری کے بعض نظریات و افکار کی شدید
مذمت ملتی ہے - بلکہ مولانا ابوالکلام آزاد کا تو یہ خیال تھا کہ :

«شاہ صاحب نے جو کچھ لکھا ہے اس سے زیادہ بدایونی نے کونسی
بات لکھی ہے؟ البتہ شاہ صاحب تہذیب نگارش و طریق احتیاط و عفو
پر نظر رکھ کر پردے پردے میں لکھتے ہیں اور بدایونی اپنے جوش
حق گوئی و اضطراب راست بیانی میں کسی بات کی پروا نہیں کرتے»
(تذکرہ ص ۳۶)

بہر حال «ذکر ملوک» میں اکبر کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے :

«خلیفۂ عہد و سلطان زمانہ و شہنشاہ آفاق و حاکم علی الاطلاق است»

خاتمہ پر دعا مانگتے ہیں کہ :

«حق سبحانہ و تعالیٰ نصرت و تائید دین متین و تقویت و تمشیت شرع
متین بدست توفیق این شہنشاہ زمان و زمین مخلد و موید داراد»

«ذکر ملوک» کے قلمی نسخے ہندوستان اور یورپ کے متعدد کتب خانوں میں ملتے ہیں -

(*Persian Literature* P. 441 ...) ان نسخوں میں سب سے زیادہ قدیم نسخہ بانکی پور کا ہے جو سنہ ۱۰۲۳ھ میں نقل کیا گیا تھا - دوسرے نمبر پر مسلم یونیورسٹی کا پیش نظر نسخہ ہے جو بانکی پور کے نسخے کے کل آٹھ سال بعد نقل ہوا ہے - باڈلین ، برٹش میوزیم ، کتب خانہ آصفیہ ، مدراس یونیورسٹی لائبریری میں اس کے نسخے موجود ہیں - بعض کتب خانوں میں اس کے نسخوں کو غلط نام دیدئے گئے ہیں - مثلاً مدراس کے کتب خانہ میں اس کو « انتخاب تاریخ فیروز شاہی » اور مسلم یونیورسٹی ہی کے « ذکر ملوک » کے ایک دوسرے ناقص قلمی نسخے پر اس کا نام « تاریخ جہاں آرائی » (فارسیہ اخبار ۲۰) درج ہے

« ذکر ملوک » اب تک شائع نہیں ہوا - ایلیٹ نے کچھ حصہ کا ترجمہ اپنی کتاب میں درج کیا تھا - بانکی پور اور علی گڑھ کے نسخوں کی مدد سے « ذکر ملوک » کا اچھا ایڈیشن تیار کیا جاسکتا ہے -

بسم الله الرحمن الرحیم

اللهم مالک الملک توتی الملک من تشاء وتنزع الملک ممن تشاء
وتعز من تشاء وتذل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شیء قدیر
منطوق آیت کریمه شامل است مر نامه ملکها را که مالک الملک
علی الاطلاق جل جلاله وعم نواله مر بندگان خود را عموما وخصوصا
عطا فرموده چنانچه ملک وجود وملک حیات وملک عافیت وملک
قناعت وملک هم شب وملک فقر ونیستی که هر کدام ملکی عظیم ودولتی
گوارا است هر کرا خواهد دهد وهر کرا نخواهد ندهد واگر خواهد آن داده را
باز ستاند وی تعالی بهر چه خواهد توانا وقادر است وغرض از بعضی
افهام مراد ملک سلطنت وجهانبانی است که آنرا ملکی وبادشاهی
خوانند وبادشاهان بلند ترین پایه عزت وبزرگ ترین مظهر قوت
وقدرت است که بادشاهی ملک پروردگار تعالی وتقدس بنفس نفیس خود
بشخص ملک بوده وجود بادشاهی در تن آباد جهانی از مثال روح بادشاهست

دیوان غالب

(نسخۂ عرشی)

از

جناب مالک رام

غالب ہماری زبان کے بڑے خوش قسمت شاعر ہیں کہ ان کی زندگی کے حالات اور کلام پر خاص توجہ کی گئی ہے - ان کی پہلی سوانح‌عمری، کوئی ۶۰ - ۶۵ برس ہوئے، خواجہ حالی مرحوم نے لکھی تھی اس کے بعد ان سے متعلق جو تحقیق ہوئی ہے، اس کے نتیجے میں آج ہم بہت حد تک ان کی زندگی کے تفصیلی حالات سے واقف ہو چکے ہیں - اس کے باوجود ابھی تک ان کے سوانح حیات سے متعلق پوری جستجو کی جا رہی ہے، اور جب بھی کوئی نئی بات جسکا ان کی زندگی سے بالواسطہ یا بے واسطہ کوئی تعلق ہے معلوم ہو جاتی ہے، تو علمی حلقے اس کا بڑے شوق سے خیر مقدم کرتے ہیں - اور جہاں تک ان کے اردو کلام کا تعلق ہے، یہ بات بلا مبالغہ کہی جا سکتی ہے کہ اس کے ایک ایک مصرع کے تلاش کرنے اور اسے محفوظ کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور جتنی تعداد میں ان کے دیوان کی شرحیں لکھی گئی ہیں، اتنی مرتبہ شاید کسی دوسرے شاعر کا دیوان شائع بھی نہیں ہوا -

غالب اردو کا پہلا شاعر ہے جس کے کلام کو تاریخی ترتیب سے مرتب کرنے پر توجہ کی گئی ہے - جناب ڈاکٹر سید عبداللطیف صاحب اور جناب شیخ محمد اکرام صاحب نے آج سے ۲۵ - ۳۰ برس پہلے اس کام کی داغ بیلی ڈالی - ڈاکٹر صاحب موصوف نے اپنے مقالے « غالب » میں اس کے اصول بیان کیے تھے - اس کے بعد اُنھوں نے انھیں کے مطابق اردو دیوان کا نسخہ مرتب کیا، لیکن جس مطبع میں یہ چھپ رہا تھا، بدقسمتی سے اس میں آگ لگ گئی اور اس میں جو کچھ تھا جل کر خاک سیاہ ہو گیا - اسی حادثے میں ان کے مرتبہ دیوان کا مسودہ بھی ضائع ہو گیا - پھر دوسری مصروفیتوں کے سبب وہ اس طرف توجہ نہ کر سکے - شیخ محمد اکرام صاحب نے البتہ مفید کام کیا، لیکن اس میں دو نقص رہ گئے - پہلا یہ کہ انھوں نے اردو اور فارسی کلام ملا دیا،

حالانکہ اس کی ضرورت نہیں تھی ۔ دونوں کی حیثیت مستقل ہے اور انہیں گڈمڈ کرنے کی ضرورت نہیں تھی ۔ دوسرا یہ کہ متن کی تصحیح پر پوری توجہ نہیں کی گئی ۔

اردو دنیا کو مولانا امتیاز علی خاں عرشی کا ممنون احسان ہونا چاہئے کہ برسوں کی ریاضت کے بعد انہوں نے یہ کام مکمل کر لیا[1] ، جس میں انہوں نے موضوع کے تمام گوشوں کو اُجاگر کر دیا ہے ۔

سب سے پہلے ۱۲۰ صفحہ کا مبسوط دیباچہ ہے ۔ اس میں انہوں نے حسب معمول پوری داد تحقیق دی ہے ۔ پہلے مختصراً میرزا کے سوانح حیات ، خود انہیں کی اُردو اور فارسی نثری تحریروں سے اقتباسات کی شکل میں دئیے ہیں ۔ پھر ان کی ریختہ گوئی کے دو دور قائم کئے ہیں — پہلا آغاز سخن گوئی (تقریباً ۱۸۰۷ع) سے لیکر ۲۵ برس کی عمر (یعنی ۱۸۲۲ع) تک اور دوسرا ۱۸۵۰ع سے ان کی وفات (۱۸۶۹ع) تک ۔ درمیانی ۳۰ برس کے لگ بھگ ان کی توجہ بیشتر فارسی پر مبذول رہی ، اگرچہ اس زمانے میں بھی وہ تفنن طبع کے لئے کبھی کبھی اردو میں ضرور کہتے رہے ۔ اور یہی صورت ریختہ گوئی کے دور ثانی میں بھی ہوئی ۔ یعنی جب وہ ۱۸۵۰ع میں باضابطہ طور پر دربار بہادر شاہی سے وابستہ ہوگئے تو اگرچہ اس کے بعد انہوں نے زیادہ‌تر اردو ہی میں لکھا ، لیکن اس زمانے میں بھی وہ گاہے ماہے فارسی میں لکھتے رہے ۔ تاہم بالعموم یہ بالکل صحیح ہے کہ ان کے اردو اور فارسی‌گوئی کے دور کم و بیش صحت سے متعین کیے جا سکتے ہیں ۔

آگے دیوان اردو کی تدوین اور انتخاب کلام پر بحث کی گئی ہے ۔ اس میں شبہہ نہیں کہ تدوین کا کام بہر حال اکتوبر ۱۸۲۱ع سے قبل پورا ہوچکا تھا ، جو دیوان کے نسخۂ بھوپال (نسخۂ حمیدیہ) کی تاریخ کتابت ہے ۔ اس سے پہلے کسی کا اس طرف خیال نہیں گیا ، لیکن جناب عرشی صاحب کی یہ رائے بالکل ٹھیک معلوم ہوتی ہے کہ یہ نسخہ خود میرزا نے اپنے لئے صاف کروایا تھا اور مدتوں ان کے پاس رہا ۔ اس میں ، جیسا کہ سب کو معلوم ہے ، ان کا وہ تمام ابتدائی مشکل کلام موجود ہے جسے سن سن کر ان کے بقول «جاهل ملول ہوتے» تھے ، یا پھر « سخنوران کامل » ان سے « آسان کہنے کی فرمائش کرتے » تھے ۔ ان اصحاب کے اصرار پر انہوں نے اسے بہ نظر اصلاح و تغیر و تبدل دیکھنا شروع کیا ۔ اس کا پہلا نتیجہ غالباً وہ قلمی دیوان ہے ، جو کسی زمانے میں مولانا محمود خاں شیرانی مرحوم کے قبضے میں تھا اور اب ان کے ذخیرہ کتب کے ساتھ پنجاب یونیورسٹی

۱ — دیوان غالب اردو (نسخۂ عرشی) ۔ انجمن ترقی اردو (ہند) علی‌گڑھ صفحات ۱۲۰ + ۴۰۲) قیمت ۲۰ روپے

لائبریری لاهور میں محفوظ هے ۔ لیکن ابھی تک متداول دیوان وجود میں نہیں آیا تھا ۔ یہ ان کے سفر کلکتہ (اگست ۱۸۲۶ء) سے پہلے کی بات هے ۔ اس تمام رطب و یابس میں سے جواهر تابدار کے انتخاب کا کام میرزا نے کلکتہ میں کیا ۔ یہاں مولوی سراج‌الدین احمد نے ان سے فرمائش کی کہ میرے لئے اپنے اردو اور فارسی کلام کا انتخاب کر دیجیے ۔ اس پر اُنھوں نے یہ دونوں انتخاب کئے ۔ ان کے لیے خاص طور پر فارسی میں دیباچے اور خاتمے کی عبارتیں لکھیں اور اس مجموعے کا نام « گل رعنا » رکھا ۔ میرے خیال میں اسی زمانے میں یعنی کلکتے کے قیام کے دوران میں (فروری ۱۸۲۸ع — نومبر ۱۸۲۹ع) اردو دیوان کا متداول نسخہ بھی تیار ھوا ۔ آگے چل کر عرشی صاحب نے میرزا کے طرز سخن اور نظریۂ شعری سے متعلق مفصل گفتگو کی هے اور اس کی شہادت میں خود میرزا کے اردو اور فارسی کلام سے متعدد اقتباس پیش کیے هیں ۔ اگرچہ ان جگھوں پر بیشتر میرزا نے اپنے فارسی مسلک سے بحث کی هے ، لیکن معمولی تبدیلی سے اس کا اطلاق آسانی سے ان کے اردو کلام پر بھی هو سکتا هے ۔

یہ تمام امور صفحہ ۷۰ تک ختم هوئے هیں ۔

یہاں سے انھوں نے « نسخۂ عرشی » کی ترتیب سے بحث کی هے ، جو ان کا اصلی موضوع سخن هے ۔ ان کی دیدہ ریزی اور ان کے کام کی وسعت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا هے کہ انھوں نے اس نسخہ کی ترتیب میں مندرجۂ ذیل قلمی دواوین سے کام لیا هے :

(۱) نسخۂ بھوپال (یعنی نسخۂ حمیدیہ کی اصل) ۔ (۱۸۲۱ع)

(۲) نسخۂ شیرانی (؟ ۱۸۲۶ع)

(۳) « گل رعنا » (مرتبہ ۱۸۲۸ ۔ ۱۸۲۹ ع)

(٤) نسخۂ رام‌پور قدیم (؟ ۱۸۳۳ع)

(۵) نسخۂ لاهور (؟ ۱۸۵۲ع) [میرے خیال میں یہ وہ نسخۂ دیوان هے جو نیر رخشاں نے اپنے لیے نواب فخرالدین محمد خاں خرد سے لکھوایا تھا اور ۱۸۵۷ع کے هنگامے میں ان کے باقی کتابخانے کے ساتھ ضائع هو گیا ۔]

(٦) نسخۂ رام‌پور جدید (؟ ۱۸۵۷ع) ۔

(۷) انتخاب غالب موجودہ رضا لائبریری رام‌پور (۱۸٦٦ع)

یہ تو رهے قلمی نسخے ۔ ان کے علاوہ انھوں نے دیوان کے پانچوں مطبوعہ ایڈیشنوں کو بھی سامنے رکھا هے جو میرزا کی زندگی میں شائع هوئے تھے ۔ (۱۸٤۱ع ،

١٨٤٧ع، ١٨٦١ع، ١٨٦٢ع، ١٨٦٣ع) - اور مطبوعہ نسخۂ حمیدیہ بھی جو دراصل نسخۂ بھوپال پر مبنی ہے، ان کے پیش نظر رہا ہے - جیسا کہ لکھ چکا ہوں، ڈاکٹر سید عبداللطیف کا مرتبہ دیوان مطبع میں آگ لگ جانے سے ضائع ہو گیا تھا۔ اس حادثے سے پہلے اس کا جتنا حصہ چھپ چکا تھا (یعنی ص ١٧ تا ١٢٦) خوش قسمتی سے وہ بھی عرشی صاحب کو مل گیا ۔ چنانچہ حسب ضرورت انھوں نے اس سے بھی کام لیا ہے -

انھوں نے ان تمام ماخذوں پر سیر حاصل بحث کی ہے - ان میں سے ہر ایک کی خصوصیات گنوائی ہیں اور ترتیب دیوان کے سلسلے میں اس کی اہمیت جتائی ہے -

غرض پورے دیباچے کے مطالعے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ انھوں نے اس نسخہ کی تیاری میں کیا ہفتخواں طے کیے ہیں اور کتنے صبر و استقلال سے اس کے لیے برسوں کام کیا ہے -

دیباچے (ص ١ - ١٢٠) کے بعد نفس دیوان شروع ہوتا ہے۔ یہ تین حصوں پر مشتمل ہے :

(١) « گنجینۂ معانی » (ص ١ - ١١٨)۔ اس حصے میں وہ ابتدائی کلام ہے جو نسخۂ بھوپال اور نسخۂ شیرانی میں تھا، لیکن میرزا نے متداول دیوان تیار کرتے وقت اسے نظری کر دیا -

(٢) « نوائے سروش» (ص ١١٩ - ٢٥٨)۔ اس حصے میں متداول دیوان کا کلام ہے - اس کا متن رامپور کے اس مخطوطے پر مبنی ہے، جو خود میرزا نے ١٨٥٧ع میں نواب ناظم فردوس مکاں کی خدمت میں گزرانا تھا (یعنی نسخۂ رامپور جدید)

(٣) « یادگار نالہ » (ص ٢٥٩ - ٣١٤) - اس میں وہ تمام کلام ہے جو اگرچہ دیوان کے کسی مطبوعہ نسخے میں نہیں ملتا، لیکن یا تو خود میرزا نے اسے الگ سے شائع کیا - مثلاً « قادر نامہ » یا اس کا کچھ حصہ خود ان کے خطوط میں ہے یا کسی دوسرے کی تصنیف میں ان سے منسوب ہے، یا میرزا کے غیر مطبوعہ کلام کے نام سے رسایل و جراید میں شائع ہوا ہے - میں نے سرسری طور پر شمار کیا تو یہاں مآخذ میں مجھے ٢٧ قلمی اور مطبوعہ کتابوں اور پانچ موقت‌الشیوع رسایل کے نام ملے -

دیوان یہیں پر ختم ہوجاتا ہے، اس کے بعد تعلیقات ہے -

سب سے پہلے « شرح غالب » (ص ٣١٥ - ٣٩٧) - اس میں انھوں نے مختلف اشعار سے متعلق خود غالب کی تشریح یا اس سے متعلق کوئی واقعہ «یادگار غالب» میں یا

کسی اور جگہ بیان ہوا ہے تو اسے درج کر دیا ہے ۔ اس کے علاوہ اگر ان کے علم میں خود میرزا کا یا کسی دوسرے فارسی یا اردو کے شاعر کا کوئی ہم مضمون شعر تھا، تو اسے لکھ دیا ہے ۔ اس سے میرزا کے طرز فکر اور ان کے کلام کے سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے ۔

پھر « اختلاف نسخ » کا باب ہے (ص ۳۹۸-۴۷۲) اور آخر میں « فہرست اشعار » (ص ۴۷۳ ـ ۴۸۴) ۔ یہاں پر گویا دیوان کی ترتیب و تصحیح کا کام ختم ہو گیا ۔

آخر میں تین اشاریے ہیں : (الف) اشخاص وغیرہ ، (ب) مقامات وغیرہ ، (ج) کتب و رسایل (ص ۴۸۵—۵۷۲) تین صفحے کے غلط نامے پر کتاب ختم ہو جاتی ہے ۔

مندرجات کی اس فہرست سے آپ سرسری اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کام کس توجہ اور ہمہ گیری سے ہوا ہے ، لیکن ترتیب کلام میں جو دقت نظر صرف کی گئی ہے اور اس پر حواشی کی تحریر میں جس تفصیل اور علمی وسعت سے کام لیا گیا ہے ، اس کا علم صرف کتاب کے دیکھنے ہی سے ہو سکتا ہے ۔

(۲)

مجھے جناب عرشی صاحب سے بعض جزوی اختلافات ہیں ۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اظہار کردوں ۔

(۱) ص ۳۴ ـ ۳۵ (دیباچہ) فرماتے ہیں :

« خواجہ حالی کے ارشاد کے مطابق میرزا صاحب نے حکیم احسن اللہ خاں بہادر کو کلکتے سے لکھکر بھیجا تھا :

> « من و ایمان من کہ بگرد آوردن نثر پراگندہ نہ پرداختہ و خود را دریں کشمکش نینداختہ ام ۔ .... سطرے چند کہ بدیباچگی « دیوان ریختہ » کسوت حرف و رقم پوشیدہ و دود سودائی کہ بآرایش سفینۂ موسوم بہ « گل رعنا » از سویدا جوشیدہ است ، ارمغان می فرستم و از شرم تنک مایگی آب می گردم » ۔

« میرزا صاحب ۴ شعبان ۱۲۴۳ھ (۱۹ فروری ۱۸۲۸ع) کو کلکتے پہنچے اور ۶ جمادی الثانیہ ۱۲۴۵ھ (۲۸ نومبر ۱۸۲۹ع) کو دہلی واپس آئے تھے ۔ اس حساب سے دیباچے کو مذکورۂ بالا تاریخوں سے پہلے اور کار انتخاب کو اس سے بڑی قبل انجام کو پہنچ جانا چاہیے ۔ لیکن مولانا نظامی بدایونی مرحوم کو دیوان غالب کا ایک ایسا مخطوطہ ملا تھا ، جس میں دیباچے کی تاریخ ۲۴ ذی قعدہ سنہ ۱۲۴۸ھ درج تھی ۔

« لہذا خواجہ صاحب کے بیان کو نظری قرار دےکر تاریخ انتخاب دیوان کو مذکورہ بالا تاریخ سے کچھ پہلے ماننا پڑےگا » انتہی[1] -

دیباچے ہی کے دوسرے مقام (ص ٥٨) سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ میرزا کے اس خط کو ١٢٤٨ھ (١٨٣٣ع) یعنی اس تاریخ سے بعد کا مانتے ہیں، جو مولانا نظامی مرحوم کے دریافت کردہ مخطوطے کے دیباچے کی تاریخ تھی -

چونکہ اس خط سے دیوان متداول کے انتخاب اور ترتیب کا مسئلہ وابستہ ہے، اس لیے اس پر زرا تفصیل سے گفتگو کرنے کی ضرورت ہے - سب سے پہلے غالب کا پورا خط دیکھئے - لکھتے ہیں[1] :

« درد مند نوازا ! نسیم ورود مشکیں رقم نامه غنچهٔ این راز را پرده کشاے و شمیم این نوید را غالیه ساے آمد که روزگار بکزلک مد طول زمان فراق نقش بے اعتباری‌هاے من از صفحهٔ خاطر احباب نسترده و ترکتاز صرصر بیداد جدائی خاکساری‌هاے مرا از یاد عزیزان نبرده است -

« در معرض طلب نثر فرومانده تر ازاں میزبان بے دستگاهم که ناگرفت مهمانے عزیزش از راه در رسد و بیچاره بسا بگرد سراپاے سرمایهٔ خویشتیں بگردد، تاشورباے دود پختیو نان کشکینی فراز آرد - من و ایمان من ! که بگرد آوردن نثر پراگنده نپرداخته و خودرا درین کشاکش نینداخته ام - چه پیداست که فروریخته کلک این کس یا نقشے است نژند یا رقمے است فرهمند - درصورت اول چه لازم است خود را به هیچ فروختن و وبال نظارهٔ آئندگان به سلم خریدن، و در شق ثانی اندیشه می سنجد که رفتگان چه برده اند و گزشتگان چه یافته که ما را آزروے آں وایه بیتاب دارد - انصاف بالاے طاعت است - بدعوی گاهے که توانائی قتیل را بفرهیدگی فرهنگ مسلم داشته ولواے نورالعین واقف به شیوائی شیوه برافراشته باشند، با که باید گفت که نتائج طبع ما کجائی است و مارا چه مایه لذت درین جگر خائی است -

---

۱- کلیات نثر غالب (نول کشور، کانپور ١٨٧٥ م) ص ١١٠

«سطرے چند که بدیباچگی دیوان ریخته کسوت حرف و رقم پوشیده
و دود سودائی که بآرایش سفینۂ موسوم با «گل رعنا» از سویدا
جوشیده است، ارمغان می فرستم و از شرم تنک مایگی آب می‌گردم۔ والسلام»۔

خواجه حالی مرحوم کے بیان کے مطابق میرزا نے یہ خط عمدۃالحکما احترام‌الدولہ حکیم احسن‌اللہ‌خاں کو کلکتے سے لکھا تھا ۔ فرماتے ہیں[1] :۔

«حکیم احسن‌اللہ خاں مرحوم نے مرزا سے جبکہ وہ کلکتے میں مقیم
ہیں خواہش کی ہے کہ اگر آپ نے اپنی کچھ نثریں جمع کی ہوں ،
تو بھیج دیجیے ۔ اس کے جواب میں مرزا لکھتے ہیں : (اور اس کے
بعد یہ خط نقل کیا ہے) ۔

اس کے برعکس جناب عرشی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ ۱۸۳۳ع کے بعد لکھا گیا ہے لہٰذا حالی کا یہ خیال غلط ہے کہ یہ کلکتے سے لکھا گیا تھا ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ میرزا نے اس خط کے ساتھ اپنے دیوان اردو کا دیباچہ عمدۃالحکما کو بھیجا تھا اور اس دیباچے کی تاریخ اس مخطوطے کے مطابق جو مولانا نظامی بدایونی مرحوم نے کسی جگہ دیکھا تھا ، ۲٤ ذی قعدہ ۱۲٤۸ھ (۱۹ اپریل ۱۸۳۳ع) ہے ، اس لیے لازم ہے کہ یہ اس کے بعد لکھا گیا ہو ۔

غالب کے خط پر پھر ایک نظر ڈالیے ۔

(الف) سب سے پہلی بات اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ جس زمانے میں احترام‌الدولہ حکیم احسن اللہ خاں نے ان سے نثریں طلب کی ہیں ، میرزا دلی میں نہیں تھے بلکہ کہیں باہر گئے ہوئے تھے ۔ اگر وہ دلی میں ہوتے تو حکیم صاحب کو خط لکھنے کی ضرورت ہی نہیں تھی ، وہ آسانی سے ان سے ذاتی طور پر مل‌کر یہ مطالبہ کرسکتے تھے ۔

(ب) دوسری بات یہ کہ انہیں دلی سے باہر گئے ہوئے بھی بہت دن ہو چکے تھے ۔ اتنے کہ اگر اس عرصے میں ان کے دھلوی احباب خاموش رہتے تو انہیں گمان ہوسکتا تھا کہ وہ انہیں بھول گئے ہیں ۔ اگر یہ مدت اتنی طویل نہیں تو میرزا کا یہ لکھنا کیا معنی رکھتا ہے ۔

«نسیم ورودِ مشکین رقم نامہ غنچۂ این راز را پردہ‌کشاے و شمیم
این نوید را غالیہ‌ساے آمد که روزگار بکزلک مدّ طولِ زمان فراق

[1] ۔ یادگار غالب ص ۲٤۳ (مطبع مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ

نقشِ بے اعتباری‌ہاے من از صفحۂ خاطرِ احباب نستردہ و ترکتاز
صرصرِ بیدادِ جدائی خاکساری‌ہاے مرا از یاد عزیزان نبردہ است»

اگر یہ خط ۱۸۳۳ع سے بعد کے زمانے کا ہے، تو کیا بتایا جاسکتا ہے، کہ وہ کب دلّی سے اتنی مدت کے لیے باہر گئے کہ اس پر «مد طول زمانِ فراق» اور «ترکتاز صرصرِ بیدادِ جدائی» کا اطلاق ہو سکے۔ ظاہر ہے کہ غیر حاضری کا یہ زمانہ خاصا طویل ہے؛ کیونکہ میرزا شکر کر رہے ہیں کہ الحمدللہ، باوجودے کہ مجھے احباب سے بچھڑے اتنا لمبا زمانہ ہوگیا، وہ مجھے بھولے نہیں۔ بے شک ان کی زندگی کے درمیانی زمانے کے تفصیلی حالات ہمارے علم میں نہیں، لیکن اس میں بھی شبہہ نہیں کہ اگر اتنے «لمبے زمانے» کی غیر حاضری کلکتے کے سفر کے علاوہ اور کبھی پیش آئی ہوتی، تو کہیں نہ کہیں تو اس کا ذکر ہوتا۔

(ج) اس سلسلے میں ایک اور بات بھی غور طلب ہے - میرزا علی بخش خاں نے «پنج آہنگ» کے دیباچے میں لکھا ہے کہ میں اکتوبر - نومبر ۱۸۳۵ع میں جے پور سے دلّی آیا اور اس کے بعد میں نے میرزا کی فارسی نثریں جمع کرنے کا کام شروع کیا، بعض تحریریں پہلے سے ان کے اپنے پاس تھیں، کچھ انھوں نے اور احباب سے (جن میں، یقین ہے کہ بیشتر دلّی کے رہنے والے ہونگے) مہیا کیں اور یوں ایک معقول مجموعہ مرتّب کرلیا۔ گویا یہ کام ۱۸۳۵ع کے اواخر میں شروع ہوگیا تھا اور یقیناً میرزا کے سب دوستوں کو اس کا علم ہوگیا ہوگا کہ علی بخش خاں ان کی نثریں جمع کررہے ہیں۔ اس صورت میں اس تاریخ سے بعد کسی شخص کا اور وہ بھی احترام‌الدولہ کے سے قریبی دوست کا — خود میرزا سے ان کی نثریں طلب کرنا حد درجہ بے محل ہوتا۔ پس اگر یہ خط اپریل ۱۸۳۳ع سے بعد کا ہے، تو پھر لامحالہ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہ اکتوبر - نومبر یا حد دسمبر ۱۸۳۵ع سے قبل کا ہے، کیونکہ اس کے بعد کوئی شخص ان سے یہ نثریں طلب نہیں کرسکتا تھا۔

کیا کوئی شخص بتا سکتا ہے کہ وہ اپریل ۱۸۳۳ع اور دسمبر ۱۸۳۵ع کے درمیانی زمانے میں کبھی کسی لمبی مدت کے لیے دلی سے باہر گئے تھے - (یہ بھی یاد رہے کہ خود اس وقفہ کی پوری میعاد بھی لے دے کے پونے دو برس ہے -)

غرض ہر طرح سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ میرزا نے یہ خط احترام‌الدولہ حکیم احسن‌اللہ خاں کو کلکتے ہی سے لکھا تھا اور اس بارے میں حالی کی شہادت درست ہے۔

(د) اس خط سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ میرزا نے سفر کلکتہ کے دوران میں نہ صرف سفینۂ «گلِ رعنا» مرتب کیا اور اس کے لیے فارسی میں دیباچے اور خاتمے کی عبارتیں قلم‌بند کیں، بلکہ جب تک وہ «دیوانِ ریختہ» کا دیباچہ بھی لکھ چکے تھے۔ اس سے منطقی نتیجہ یہی نکلے گا کہ اگر دیباچہ لکھا جا چکا تھا، تو دیوان کا انتخاب بھی ہوچکا تھا۔ اور میرے نزدیک اس نتیجے کے سلیم کر لینے میں کوئی اشکال بھی نہیں۔

اس میں تو کوئی شبہہ نہیں کہ انھوں نے کلکتے میں مولوی سراج‌الدین احمد کی فرمائش پر «گل رعنا» مرتب کیا۔ اس میں اردو کلام کا جو انتخاب ہے، اس سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ کلکتے میں ان کے پاس اپنے مردف دیوان کا نسخہ موجود تھا[1]۔ دوم یہ کہ انتخاب انھوں نے اس دقتِ نظر سے کیا تھا کہ بعد کو اس میں سے صرف ۲۰۔۲۵ شعر نظری کرنا پڑے۔ لیکن اہم ترین بات یہ ہے کہ انھوں نے اس زمانے میں یقیناً پورا انتخاب کیا ہوگا، یعنی اپنے تمام اردو کلام کا نمائندہ انتخاب؛ کیونکہ جب وہ انتخاب کر ہی رہے تھے، تو کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ انھوں‌نے صرف مولوی سراج الدین احمد ہی کی خواہش کو مدنظر رکھا اور صرف ۴۵۵ شعر[2] («گل رعنا» کا اردو حصہ) ہی انتخاب کیے۔ ان کے دوسرے احباب بھی تو کتنے زمانے سے ان سے آسان کہنے کی فرمائش کر رہے تھے۔ پس انھوں نے اسی موقع پر پہلے مکمل انتخاب کیا، مشکل اشعار ترک کردیے اور آسان شعر لے لیے۔ یہ انتخاب کم و بیش یقیناً وہی رہا ہوگا جو رام‌پوری نسخۂ قدیم (؟ مکتوبہ ۱۸۳۳ع) کے مشتملات ہیں یعنی ۱۰۶۷ شعر اور چونکہ یہ انتخاب طویل تھا، انھوں نے اس میں سے صرف ۴۵۵ شعر «گل رعنا» میں شامل کرلیے۔ غرض ان کا مکمل انتخاب «دیوان ریختہ» کہلایا؛ اسی پر وہ دیباچہ لکھا گیا، جو انھوں نے حکیم احسن‌اللہ خاں بہادر کو بھیجا تھا۔ اگرچہ اس کا بھی کچھ یقین نہیں، لیکن گمان غالب یہی ہے کہ یہ وہی دیباچہ تھا، جو اب دیوان اردو کے آغاز میں ملتا ہے۔

۱۔ اور یہ نسخہ یقیناً اس کے علاوہ ہوگا جو شیرانی مرحوم کے ذخیرے میں ہے، کیونکہ وہ تو اس شخص کے پاس تھا، جسے وہ سفر کی مختلف منازل سے غزلیں بھیجتے رہے تھے اور جو انھیں اس مخطوطے کے حاشیے میں درج کرتا رہا۔ واللہ‌اعلم، لیکن میرا گمان یہ ہے کہ یہ شخص نیر رخشاں یا حسین مرزا تھے۔ غالباً نیر رخشاں اور نسخۂ شیرانی بھی انھی دونوں میں سے کسی ایک کی ملکیت رہا ہوگا۔ میرزا کا کلکتہ والا نسخہ در اصل اسی نسخۂ شیرانی کا مبیضہ تھا۔

۲۔ جناب عرشی صاحب نے «گل رعنا» کے اردو اشعار کی تعداد ۴۵۴ تحریر فرمائی ہے (دیباچہ ص ۲۱ نیز ۸۲) صحیح ۴۵۵ ہے۔ ص ۸۲ پر «ی» کی ردیف میں ۱۹۲ شعر لکھے ہیں، صحیح ۱۹۳ ہیں۔ اسی سے گنتے ہوئے ایک شعر کی کمی رہ گئی۔

اب رہی یہ بات کہ مولانا نظامی بدایونی مرحوم کی نظر سے کوئی ایسا مخطوطہ گزرا تھا، جس میں اس دیباچے کے آخر میں تاریخ ۲۴ ذی قعدہ ۱۲۴۸ھ درج تھی، تو اگرچہ ہمیں آج تک یہ نسخہ کسی کتابخانے میں دستیاب نہیں ہوا، جس سے ان کے بیان کی تصدیق ہوتی۔ لیکن کوئی وجہ نہیں کہ خواہ مخواہ ہم ان پر شک ہی کریں۔ انہوں نے ضرور اسے کسی جگہ دیکھا ہوگا اور شاید کسی نہ کسی دن یہ نسخہ منظر عام پر آجائے۔ لیکن اس سے یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ دیباچہ میرزا نے اول مرتبہ اسی تاریخ کو لکھا تھا! کیا یہ نہیں ہوسکتا کہ جب بعد کو انہوں نے یہ منتخب دیوان، اضافوں کے ساتھ، لکھنے کے لئے کاتب کے حوالے کیا، تو اس کے ساتھ وہی دیباچہ، جو وہ کلکتے کے زمانۂ قیام میں لکھ چکے تھے، شروع میں شامل کردیا (بشرطیکہ یہ دیباچہ وہی کلکتے والا دیباچہ ہو) اور اس وقت یہ تاریخ اضافہ کردی۔ یہ محض تاویل ہے، ورنہ جب تک نظامی مرحوم والا مخطوطہ دیکھا نہ جائے، حتمی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے۔

یہاں ضمنی طور پر ایک اور بات بھی قابل ذکر ہے۔ جناب شیخ محمد اکرام صاحب نے جب اپنے مرتبہ دیوان کے آغاز میں دیباچے کے اختتام پر یہ تاریخ درج کی، تو ساتھ ہی فرمایا کہ انہوں نے یہ کتابخانہ رضائیہ، رام‌پور کے کسی قلمی نسخے میں دیکھی تھی۔ مولانا عرشی مدظلہ لکھتے ہیں (ص ۳۲۱) کہ رام‌پور کے کسی قلمی نسخے میں یہ تاریخ نہیں ملتی۔ ظاہر ہے کہ جناب شیخ صاحب موصوف کو یاد نہیں رہا کہ انہوں نے یہ تاریخ کہاں دیکھی تھی۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ انہوں نے نظامی مرحوم کی تحریر پر اعتماد کرکے یہ تاریخ اپنے ہاں سے لے لی اور خیال کیا کہ مرحوم نے اسے رام‌پور ہی کے کسی مخطوطے میں دیکھا ہوگا؟ موصوف کو چاہئے کہ یہ مسئلہ صاف کردیں۔

غرض میرزا کے اس خط سے، جو انہوں نے احترام الدولہ کو لکھا تھا، ظاہر ہے کہ اردو دیوان کا دیباچہ کلکتے میں لکھا گیا تھا اور اس سے بجا طور پر یہ مستنبط ہوتا ہے کہ دیوان متداول بھی (کم‌ازکم اپنی ابتدائی شکل میں) اسی زمانے میں مرتب ہوا تھا۔ گویا اس کا زمانہ ۱۸۲۸ ـ ۱۸۲۹ ہے۔

(۲) اردو دیوان کے جو ایڈیشن میرزا غالب کی زندگی میں شائع ہوئے، ان میں تیسرا وہ ہے، جو مطبع احمدی، دلی میں ۱۸۶۱ع میں چھپا تھا۔ میرزا اس سے پہلے رام‌پور کے نسخۂ دیوان (جدید) کی نقل منشی شیو نراین کو بھیج چکے تھے۔ لیکن جب ان کے مطبع (آگرہ) میں اس کے چھپنے میں تاخیر ہوئی، تو انہوں نے دلی میں

اس کے چھپنے کی اجازت دے دی ۔ اس سلسلے میں مولانا عرشی صاحب فرماتے ہیں (دیباچہ ' ص ۱۰۱ ۔ ۱۰۲) :

« کسی وجہ سے شیو نراین نے اس کی طباعت میں تاخیر کی ۔ میرزا صاحب نے محمد حسین خاں تحسین کو اس کے چھاپنے کی اجازت دے دی ۔ غالباً یہ مسئلہ نیر کی سفارش پر طے ہوا اور انھوں نے اپنا مسودہ جس کی تکمیل نسخۂ رام پور سے جا چکی تھی ، عطا کیا ۔ ورنہ میرزا صاحب کو اُن کے مطبع میں دیوان چھپوانے کی خواهش نہ تھی ، جیسا کہ خود انھوں نے اس نسخے کے خاتمۂ طبع میں لکھا ھے » ۔

میرے خیال میں یہ ایڈیشن نواب ضیاءالدین خاں کے نسخے سے نہیں چھپا تھا۔ اگر نیر رخشاں کے پاس دیوان کا کوئی نسخہ تھا اور وہ رام پوری نسخے کی نقل محض اس لیے چاھتے تھے کہ اس سے مقابلہ کرکے اپنے نسخے کی تکمیل کرلیں، تو اس کی آسان ترکیب یہ تھی کہ وہ اپنا قلمی نسخہ غالب کو دے دیتے کہ رام پور کے نسخے سے اس کا مقابلہ کرکے دیکھ لیجئیے گا کہ اس میں کیا نقص ھے ' نہ یہ کہ اس نسخے کی پوری نقل منگواتے ۔ ظاھر ھے کہ آخری صورت زیادہ محنت طلب اور بہت حد تک غیر ضروری تھی ۔ میں کسی دوسری جگہ اپنا خیال ظاھر کرچکا ھوں کہ مطبع احمدی کی اصل غالباً ناظر حسین میرزا کا قلمی نسخہ تھا ۔ بہر حال مجھے اس پر اصرار نہیں ، ممکن ھے یہ نہ ھو اور کوئی دوسرا نسخہ استعمال کیا گیا ھو ۔

جناب عرشی صاحب نے لکھا ھے « میرزا صاحب کو اُن کے مطبع (یعنی احمدی) میں دیوان چھپوانے کی خواهش نہیں تھی ' جیسا کہ انھوں نے اس نسخے کے خاتمۂ طبع میں لکھا ھے » ۔

خاتمۂ طبع کی مشار ، ' الیہ عبارت یہ ھے :

«داد کا طالب ، غالب گزارش کرتا ھے کہ دیوان اردو تیسری بار چھاپا گیا ھے مخلص وداد آئین ، میر قمرالدین کی کار فرمائی ، اور خان صاحب الطاف نشان محمد حسین خان کی دانائی ، مقتضی اس کی ھوئی کہ دس جزو کا رسالہ ساڑھے پانچ جزو میں منطبع ھوا ۔ اگرچہ یہ انطباع میری خواهش سے نہیں ھوا ، لیکن ھر کاپی میری نظر سے گزرتی رھی ھے ۔ ۔ ۔ الخ » ۔

مولانا عرشی صاحب نے فقرہ « اگرچہ یہ انطباع میری خواھش سے نہیں ھوا »

سے یہ نتیجہ نکالا کہ میرزا کو اس مطبع میں دیوان کا چھاپا جانا ہی سرے سے منظور نہیں تھا (اور انہوں نے غالباً نیر کے اصرار پر اس کا وہاں چھپنا منظور کیا) میرے خیال میں یہ استنباط درست نہیں۔ میرزا کا مدعا یہ معلوم ہوتا ہے کہ مہتمم مطبع ,, میر قمرالدین کی کارفرمائی ,, اور صاحب مطبع ,,محمد حسین خاں کی دانائی ,, سے ,,دس جزو کا رسالہ ساڑھے پانچ جزو میں منطبع ہوا,,۔ یہ بات میری خواہش کے خلاف ہوئی۔ اس ایڈیشن میں کل ۸۸ صفحات ہیں۔ کتاب ۲۵ سطری مسطر پر بہت گنجان لکھی گئی ہے۔ ناشر نے یہ سب کچھ اپنی بچت کے لئے کیا۔ اس سے اس کا مقصد تو پورا ہوگیا، لیکن کتاب کا ظاہری حسن بھی غارت ہوگیا۔ میرزا چاہتے تھے کہ کتابت اس سے بہتر، چھدری اور خوبصورت ہو، مسطر اتنا گنجان نہ ہو، تاکہ کتاب کا حجم بڑھ جائے۔ لیکن یہ نہ ہوسکا، چنانچہ جو کتاب دس جزو میں چھپنا چاہیے تھی وہ ایک کی «کار فرمائی» اور دوسرے کی «دانائی» کے باعث سکڑ کر ساڑھے پانچ جزو کی رہ گئی۔ اس طور کا «انطباع میری خواہش سے نہیں» ہوا۔

(۳) دیوان کے حصۂ دوم کا نام «نوائے سروش» ہے۔ اس میں متداول دیوان تاریخی ترتیب سے درج کیا گیا ہے۔ مولانا عرشی صاحب نے اس کے متن کی بنیاد اس قلمی نسخہ پر رکھی ہے، جو خود میرزا نے بڑے اہتمام سے لکھوا کے فردوس مکان نواب یوسف علی خاں ناظم کی خدمت میں شاید مئی ۱۸۵۷ع میں بھیجا تھا اور اب رضا لائبریری رام پور میں موجود ہے۔ اس سے متعلق وہ تحریر فرماتے ہیں کہ ,,دیوان کا یہ آخری مستند ایڈیشن ہے,, (دیباچہ، ص ۷۳)، اس لیے اسے بطور متن استعمال کیا گیا ہے۔

پرانی کتابوں کے مرتب کرنے کے چند مسلمہ اصول ہیں:

(۱) اگر کسی غیر مطبوعہ قلمی کتاب کا مرتب کرنا منظور ہے، تو تلاش کی جائے گی کہ خود مصنف کے ہاتھ کا یعنی اس کا دستخطی نسخہ دستیاب ہوجائے۔ اگر خوش‌قسمتی سے ایسا نسخہ مل جائے، تو یہی متن ہوگا۔ اگر حسن اتفاق سے متعدد دستخطی نسخے مل جائیں تو اس نسخے کو ترجیح دی جائے گی، جو مصنف نے سب سے آخر میں لکھا یا دیکھا تھا۔ اس کے علاوہ تمام نسخے اختلافات کی ذیل میں آئیں گے۔

(۲) اگر دستخطی نسخہ نہ مل سکے، تو اقدم قلمی نسخہ جو مصنف کے زمانے سے قریب ترین ہو، متن قرار پائے گا۔

(۳) اگر کتاب مطبوعہ ہے، تو مصنف کی زندگی کے آخری ایڈیشن کو بطور

متن استعمال کیا جائے گا، بشرطیکہ اس بات کا یقین ہو کہ مصنف نے اس کا مسودہ دیکھا تھا، اور باقی تمام نسخے اختلافات کے لئے کام آئیں گے۔

یہ بڑا وسیع فن ہے اور آگے اس کی بہت فروع اور تفصیلات ہیں، لیکن بنیادی اصول یہی ہیں۔یہ علمی دنیا میں معروف ہیں اور سب جگہ انہیں پر عمل ہورہا ہے۔ جناب عرشی صاحب نے اس سے انحراف کیا ہے اور جو وجہ انہوں نے پیش کی ہے، وہ بھی درست نہیں ۔ وہ فرماتے ہیں کہ ۱۸۵۷ع کا قلمی نسخہ «دیوان کا آخری مستند ایڈیشن» ہے ۔ اس مخطوطے کے بعد دیوان کے تین ایڈیشن طبع اور شائع ہوئے ۔ ان میں سے تیسرا ایڈیشن (۱۸٦۳ع) چونکہ اسی ۱۸۵۷ع کے مخطوطے پر مبنی ہے، اس لیے وہ قابل توجہ نہیں ۔ دوسرے دونوں ایڈیشن (۱۸٦۱ع نیز ۱۸٦۲ع) خود غالب کے دیکھے ہوئے ہیں۔ان کے متن میں بھی ۱۸۵۷ع کے مخطوطے کے متن سے اختلاف ہے اور شعروں کی تعداد میں بھی ۔ اس صورت میں اصولاً ۱۸٦۲ع کے مطبوعہ ایڈیشن کو متن کی جگہ ملنا چاہیے تھی اور بقیہ تمام قلمی اور مطبوعہ نسخے اختلاف متن کے لیے استعمال ہونا چاہیے تھے ۔

(٤) «یادگار نالہ» ص ۳٦۵ ۔ قطعہ ۔ (۱۳)

پور وہ فرزند احمد کو ملا   رحمت باری کا جو گنجینہ ہے
سال تاریخ ولادت یوں کہا   راحت جاں ہے، سرور سینہ ہے

یہ قطعہ چودھری عبدالغفور سرور نے سید فرزند احمد صفیر بلگرامی کے صاحبزادے نور احمد (گرامی) کی ولادت پر لکھا تھا اور ان کے کچھ دوسرے کلام کے ساتھ اس کا عکس بھی ماہنامہ «آج کل» کی فروری ۱۹۵۵ع کی اشاعت میں چھپا تھا ۔ مولانا عرشی صاحب نے اسے ڈاکٹر مختارالدین احمد کی سند سے کلام غالب قرار دیا ہے، اور لکھا ہے جناب ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں، یہ قطعہ بخط غالب ہے (ص ۳۷۵) ۔ ڈاکٹر صاحب موصوف کو غلط فہمی ہوئی۔یہ بھی سرور ہی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور سرور ہی کا کلام ہے نہ کہ غالب کا ۔

(۵) «یادگار نالہ» میں سولہ غزلیں جناب عبدالباری آسی الدنی مرحوم کی "مکمل شرح دیوان غالب" سے نقل کی گئی ہیں ۔ ان سے متعلق عرشی صاحب مدظلہ "شرح غالب" (ص ۳۸۵-۳۸٦) میں تحریر فرماتے ہیں:

"یہ کامل و ناقص غزلیں انہیں (آسی کو) ایک بیاض علوکہ ڈاکٹر عظمت الہی سلونوی میں دستیاب ہوئی تھیں . . . خود آسی صاحب کے پاس منشی عبدالغفار اخگر الدنی

کی ایک بیاض محفوظ تھی۔آسی مرحوم نے ان دونوں بیاضوں کو مستند مان کر سارے کلام کو غالب کا تسلیم کرلیا ہے ۔ مولانا نیاز فتحپوری اور جناب مجنوں گورکھپوری بھی انہیں غالب ہی کا مانتے ہیں اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ ان کا رنگ وہی غالب کا مشہور و مسلم رنگ ہے ۔

«چونکہ ان دونوں بیاضوں میں معروف کی مشہور غزل:

یا مجھے شبنم گریاں ہی بنایا ہوتا　　　ورنہ یارب! گل خنداں ہی بنایا ہوتا

اور حافظ عبدالرحیم حقیر عظیم آبادی کی غزل:

بتائیں، ہم تمہارے عارض و کاکل کو کیا سمجھے

اسے ہم سانپ سمجھے، اور اسے من سانپ کا سمجھے

غالب کے نام سے مندرج ہیں، نیز پہلی بیاض کا مرتب مجہول ہے، اور رنگ کلام کو شہادت میں پیش کرنا بےحد خطرناک ہے، اس لیے میں اس کلام کو غالب کے یقینی کلام کا درجہ اس وقت تک نہیں دے سکتا، جب تک کوئی اور مستند شہادت سامنے نہ آجائے» ۔

مولانا عرشی نے اس مسئلے میں جو محتاط رویہ اختیار کیا ہے، وہ قابل داد اور ان کی فراست پر دال ہے ۔ میں اس سلسلے میں ایک واقعہ بیان کرنا چاہتا ہوں ۔ ۱۹۳۶ع کی بات ہے، میں اس زمانے میں دلی میں تھا ۔ جناب جلیل قدوائی صاحب ان دنوں مرکزی حکومت ہند کے محکمۂ اطلاعات عامہ میں ملازم تھے ۔ یہیں میری ان سے ملاقات ہوئی اور بتدریج ہمارے تعلقات بہت گہرے ہوگئے ۔ آسی مرحوم نے اس سے تھوڑی مدت ہی پہلے یہ کلام غالب کے نام سے شائع کیا تھا ۔ ایک دن جلیل صاحب اور میں بیٹھے گپ کررہے تھے کہ اس کلام کا ذکر آگیا ۔ تو انہوں نے فرمایا (روایت بالمعنی): یہ کلام غالب کا نہیں، بلکہ آسی کا ہے ۔ اس سے متعلق ایک مرتبہ میری گفتگو خود آسی سے ہوئی تھی ۔ انہوں نے مجھ سے کہا تھا: کون غالب! میں نے خود یہ غزلیں کہہ کے غالب سے منسوب کردی ہیں ۔ غالب کے رنگ میں کہنا کیا مشکل ہے ۔

جلیل ثقہ راوی ہیں ۔ بفضلہ تعالیٰ وہ زندہ سلامت موجود ہیں ۔ میں چاہتا ہوں کہ وہ اس روایت کی تصدیق کریں ۔

(٦) اسی حصے «یادگار نالہ» میں دو چیزیں «دیوان غالب ۔ طاہر ایڈیشن» سے نقل ہوئی ہیں ۔ ایک قصیدہ ہے:

کرتا ہے چرخ روز بصد گونہ احترام   فرماں روائے کشور پنجاب کو سلام
(ص ۲۸۲ - ۲۸۳)

اور ایک غزل:

آپ نے مسنی الضر کہا ہے تو سہی   یہ بھی اے حضرت ایوب گلا ہے تو سہی
(ص ۳۱۰ - ۳۱۱)

اگر مولانا عرشی چاہتے، تو ان دونوں کے لیے دوسرے ماخذ بھی درج کیے جاسکتے تھے - مثلاً قصیدہ "الہلال" ۔ ۱۷ جون ۱۹۱۴ع کے شمارے میں شائع ہوا تھا اور غزل ماہنامہ "آج کل" - جون ۱۹۴۳ع میں چھپی تھی - لیکن انھوں نے "طاہر ایڈیشن" کو غالباً اس لیے ترجیح دی کہ یہ اقدم ماخذ تھا -

دیوان کا طاہر ایڈیشن بظاہر اس قلمی نسخے سے شائع ہوا ہے، جو ناظر حسین میرزا کے پاس تھا اور جس کا ذکر منشی مہیش پرشاد مرحوم نے اپنے ایک مضمون میں کیا ہے ("زمانہ" کانپور - جنوری ۱۹۴۰ع) - ناظر حسین میرزا اور محمد حسین آزاد کے خاندانوں میں نسبتی تعلق ہے یعنی حسین میرزاکی نواسی، مولانا آزاد مرحوم کے صاحبزادے آغا محمد ابراہیم کے عقد نکاح میں تھیں - آغا محمد طاہر انھیں کے بیٹے تھے - اس طرح یہ نسخہ اس خاندان میں پہنچا -

میں نے جب طاہر ایڈیشن دیکھا، تو سب سے پہلی بات جو میری نظر میں کھٹکی، وہ اس کا رسم الخط ہے - یہ بالکل وہی ہے، جو آج کل کے عام مطبوعہ نسخوں میں ملتا ہے - اس کے علاوہ متن میں بھی کوئی نمایاں فرق نہیں - اس سے مجھے کچھ شبہ ہوا - چنانچہ ملنے پر میں نے آغا محمد طاہر مرحوم سے پوچھا کہ یہ کیا بات ہے - انھوں نے فرمایا، ہاں میں نے آج کل کے پڑھنے والوں کی سہولیت کے لیے رسم الخط بدل دیا تھا - میں نے ان سے درخواست کی کہ اگر ہو سکے، تو اصلی قلمی نسخہ دکھائیے - اس پر انھوں نے بتایا کہ مخطوطہ تو خاندان کے دوسرے افراد کے پاس کراچی میں ہے - ہاں یہ ممکن ہے کہ اب کے جب کراچی جاؤں گا، تو آپ کے لیے اس کا عکس تیار کروا کے لے آؤں گا، خدا کی شان، اس کا انھیں موقع نہ ملا اور کراچی کی جگہ آخرت کا سفر پیش آگیا "اذکروا اموات‌کم بالخیر" کے حکم کی موجودگی میں جی نہیں چاہتا کہ شبہہ کروں۔ لیکن یونہی گمان گذرتا ہے کہ یہ قصیدہ اور غزل شاید اصلی مخطوطے میں نہیں اور یہ دونوں کسی دوسروں جگہ سے لے کر مطبوعہ طاہر ایڈیشن میں شامل کیے گئے ہیں - خدا

کرے، میرا گمان غلط ہو ۔ کیا ہی اچھا ہو، اگر کوئی ذمہ‌دار صاحب اصلی مخطوطے کو دیکھ کر اس سے متعلق ایک مفصل تعارفی مضمون شائع کردیں۔یہ بہت بڑی علمی خدمت ہوگی۔

(۷) "یادگار نالہ"، ص ۳۰۲ پر غزل ہے، جس کا مطلع ہے:

بھولے سے کاش وہ ادھر آئیں، تو شام ہو کیا لطف ہو، جو ابلق دوراں بھی رام ہو

اور مقطع ہے:

پیرانہ سال غالب مےکش کرے گا کیا بھوپال میں مزید جو دو دن قیام ہو

چونکہ جناب عرشی صاحب کی طرح میں بھی اس غزل کو اپنے مرتبہ دیوان میں شامل کرنے کا گنہگار ہوچکا ہوں، اس لیے اس سے متعلق چند لفظ لکھ دینا بےمحل نہیں ہوگا۔

یہ غزل سب سے پہلے دلی کے رسالے "دین و دنیا"، میں چھپی تھی - لاہور کے مشہور رسالے "ہمایوں"، (مرحوم) میں ہم‌عصر رسائل کے اہم اقتباس بھی شائع ہوا کرتے تھے۔ "ہمایوں"، نے اسے وہاں سے اپنی اپریل ۱۹۳۹ع (ص ۳۱۶) کی اشاعت میں نقل کیا ۔ اس کے شروع میں یہ تمہید تھی:

> فصیح الملک، خدائے سخن، نواب میرزا اسد اللہ خاں غالب کی ایک غیر مطبوعہ غزل، وہ متبرک روحانی تحفہ، جو اب تک میرزا غالب کے کسی دیوان یا ضمیمہ میں شامل نہیں ہوا، اور جو امیرالامرا نواب یار محمد خاں صاحب مرحوم کے کتب خانۂ قدیم سے بذریعۂ خاص حاصل کرکے "دین و دنیا" میں شائع کیا جارہا ہے۔ جوہر قریشی"۔

میں نے اسے "دین و دنیا" میں نہیں دیکھا تھا - یہ پہلی مرتبہ میری نظر سے "ہمایوں" ہی میں گزری - نواب یار محمد خاں کی شخصیت معروف تھی - اور غالب سے ان کے اور ان کے خاندان کے تعلقات بھی مخفی نہیں تھے ۔ خود ان کا تخلص شوکت تھا اور وہ غالب کے شاگرد تھے۔ دیوان غالب کا وہ مخطوطہ، جو بعد کو نسخۂ حمیدیہ کے عنوان سے شائع ہوا، انھیں کے والد میاں فوجدار محمد خاں کے کتابخانے سے دستیاب ہوا تھا ۔ ان شہادتوں کی موجودگی میں بظاہر شبہہ کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوئی، اس لیے میں نے اس غزل کو غالب ہی کا کلام خیال کیا ۔ دیوان میں تو میں نے اسے ۱۹۵۷ع میں شامل کیا، اس کے مقطع کو میں نے "ذکر غالب" کے دوسرے ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۵۰ع میں استعمال کیا تھا (اور یہی صورت تیسرے ایڈیشن ۱۹۵۵ع میں بھی ہے)۔

جب میرا مرتبہ دیوان ۱۹۵۷ع میں شائع ہوا ' تو جناب ڈاکٹر گیان چند صاحب نے مجھے بھوپال سے تحریر فرمایا کہ یہ غزل کہاں سے لی گئی ہے ، غالب کا بھوپال میں آنا کہیں سے ثابت نہیں (ان کا اصلی خط اس وقت میرے سامنے نہیں)۔ اب مجھے ٹھیک سے یاد نہیں کہ میں نے کیا جواب دیا اور یہ خط و کتابت بھی دو تین خطوں سے آگے نہیں بڑھی ۔ بہر حال میں نے اس غزل سے متعلق تحقیق کرنا ضروری خیال کیا اور ایک دوست کو بھوپال لکھا کہ جوہر قریشی کا پتا لگائیں اور نواب یار محمد خاں کے کتابخانے کا کھوج نکالیں کہ یہ اب کہاں ہے اور دیکھیں کہ اس کی کونسی کتاب میں یہ غزل ملی تھی ۔

انہوں نے جناب جوہر قریشی سے متعلق جو کچھ لکھا ، وہ تو غیر متعلق ہے ۔ البتہ جستجو کے بعد اطلاع دی کہ جناب ابوالرشاد مولوی محمد ابراھیم خلیل صاحب جو سابق میں نارمل ٹیچرز ٹریننگ انسٹی ٹیوٹ' بھوپال میں اردو، فارسی اور عربی کے شعبہ کے صدر مدرس تھے ، فرماتے ھیں کہ میں نے یہ غزل «اپریل فول» کے طور پر لکھی تھی اور اسی زمانے میں اسکول کے پرچے «گوھر تعلیم» کے اپریل ۱۹۳۷ع کے شمارے میں یہ شائع بھی ہوئی تھی ۔ اس کے بعد میری درخواست پر مولوی صاحب موصوف نے پوری رُوداد لکھ کے مجھے بھیج دی ۔

میں نے سب سے پہلا کام یہ کیا کہ اس کی اطلاع مولانا عرشی صاحب کو دی' کیونکہ مجھے خیال ہوا کہ وہ بھی اسے اپنے دیوان میں شامل کرلیں گے ۔ لیکن میرا خط ملنے سے پہلے دیوان کا یہ حصہ چھپ چکا تھا ۔ بہر حال انہوں نے « غلط نامہ » میں اس کی تصحیح کردی ۔ پچھلے دنوں دھلی یونیورسٹی کے شعبۂ اردو کی طرف سے «اردوے معلیٰ» کا پہلا شمارہ شائع ہوا ، تو اس کے لیے ڈاکٹر گیان چند صاحب نے «غالب اور بھوپال» کے عنوان سے ایک مختصر مضمون قلم بند فرمایا ۔ اس میں انہوں نے پہلے میرے مرتبہ دیوان اور اس میں اس غزل کی شمولیت کا ذکر کیا ھے ۔ مجھے ان کے لب و لہجہ سے شکایت نہیں ۔ « لکم دینکم ولی دین » ۔ لیکن دو سوال ضرور پوچھنا چاھتا ہوں :

(۱) اگر آپ «ھمایوں» کے اپریل ۱۹۳۹ع کے شمارے میں اس غزل کو اس تمہید کے ساتھ ' جو صدر میں درج ہوئی ہے ، دیکھتے ، تو کیا کرتے ؟ بلکہ کیا آپ نے «ھمایوں» میں یہ غزل دیکھی تھی یا نہیں ؟ اگر دیکھی تھی ' تو آپ نے کیا کیا ؟

(۲) اگر مولوی محمد ابراهیم خلیل مدظلہ، کی کارگزاری منظر علم پر نہ آتی (اور یہ بھی خود میری تلاش کا نتیجہ ہے) اور میں یا جناب عرشی صاحب اس غزل کو شامل دیوان نہ کرتے، تو آپ ہمیں کوتاہی کا ذمہ دار گردانتے یا نہیں ؟

ان کے اس مضمون میں دوسری بحث نسخۂ حمیدیہ کے اصلی مخطوطے سے متعلق ہے، اس کا ذکر آگے آرہا ہے -

(۸) «یادگارِ نالہ» ص ۳۱۰ پر مندرجہ ذیل شعر جناب مفتی انتظام‌اللہ شہابی کی سند سے درج ہوا ہے :

زر افشاں مانگ ہے اور سبز اس پر اک دوشالا ہے
غضب یہ ہے ؛ پر طاؤس میں کالے کو پالا ہے

«شرح غالب» (ص ۳۹۳) میں جناب عرشی صاحب نے اس شعر سے متعلق صاحب موصوف کے دو مختلف مضمونوں کے اقتباس دئے ہیں - دونوں کا مضمون ایک ہی ہے کہ جب میرزا غالب آخری مرتبہ آگرے گئے، تو وہاں محفل احباب میں ایک رنڈی صنم نامی کو زرق برق لباس میں ملبوس، سبز دوشالہ اوڑھے دیکھا، تو فی‌البدیہہ یہ شعر پڑھا۔

مفتی صاحب موصوف نے خلاف معمول اس روایت کے لیے کوئی حوالہ نہیں دیا بہر حال اگر وہ ایسا کرتے، جب بھی یہ قابلِ قبول نہ ہوتا - میں افسوس کے ساتھ یہ ظاہر کرنے پر مجبور ہوں کہ شاید بہت کم لوگوں کو اس کا علم ہے کہ مفتی صاحب روایتیں وضع کرنے میں بہت مشاق ہیں - وہ بالعموم کسی قلمی کتاب کا نام اختراع کرکے اس کی سند دے دیں گے، یا کسی معروف کتاب کے قلمی حاشیے کا ذکر کردیں گے اور لکھ دیں گے کہ یہ کتاب مفتیان گوپامئو کے کتابخانے میں ہے، یا ارکاٹ کے شاہی کتاب خانے کی زینت ہے، یا کسی اور جگہ ہے؛ حالانکہ اس کا کہیں وجود نہیں ہوتا - گوپامئو میں خیر سے کوئی کتابخانہ ہے ہی نہیں، اور جن کتابوں سے متعلق انہوں نے بعض مضامین میں ارکاٹ کا نام لیا ہے، تحقیق سے وہ بھی غلط ثابت ہوا ہے - وہ پچھلے ۲۵ - ۳۰ برس سے اس جعل کے مرتکب ہو رہے ہیں اور بہت لوگ اس سے گمراہ ہوئے - ضرورت اس امر کی ہے کہ انہیں اس پر متنبہ کیا جائے؛ اور انکی کوئی روایت اس وقت تک تسلیم نہ کی جائے، جب تک یہ کسی دوسری مصدقہ شہادت سے درست ثابت نہ ہو- فی‌الحال اتنے اشارے ہی پر اکتفا کرتا ہوں -

میں اس شعر کو محض مفتی صاحب کی سند پر غالب کا تسلیم کرنے سے انکاری ہوں۔

(۹) «یاد گار نالہ» کے ص ۳۱۰ ہی پر شعر ہے:

بجا ہے، شیریں اگر چھوڑ دلی حج کو چلی مثل ہے نو سو چوہے کھاکے بلی حج کو چلی

یہ شعر «لطایف غالب» مولفۂ حکیم محمد حسن میرٹھی کے حوالے سے درج ہوا ہے - حکیم صاحب فرماتے ہیں:

«دلی میں شیریں ایک رنڈی بڑی نامی تھی - جب وہ حج کو چلی، تو میرزا صاحب نے (یہ شعر) کہا» -

ممکن ہے، شیریں اتنی ہی بڑی نامی رنڈی رہی ہو، لیکن یقیناً یہ شعر غالب کا نہیں - «آب حیات» (ص ٦٤٦) میں یہ عبد اللہ خاں اوج کے نام سے درج ہے اور غالباً ہے بھی انہیں کا -

(۱۰) میرزا صاحب خواجہ غوث بیخبر کو ایک خط میں لکھتے ہیں[1]:

«حضرت وہ شعر بنگالی زبان کا جو ۱۸۲۹ع میں ضیافت طبع احباب کے واسطے کلکتہ سے ارمغان لایا ہوں، صحیح یوں ہے:

تم کہتے تھے، رات میں آئیں گے، سو آئے نہیں

قبلہ! بندہ رات بھر اس غم سے کچھ کھائے نہیں»

یہ شعر نسخۂ عرشی میں شامل نہیں ہوا -

(۱۱) میر مہدی مجروح کو لکھتے ہیں[2]:

«میاں! کس قصے میں پھنسا ہے - فقہ پڑھ کر کیا کرے گا؟ طب و نجوم و ہئیت و منطق و فلسفہ پڑھ، جو آدمی بنا چاہے:

خدا کے بعد نبی اور نبی کے بعد امام یہی ہے مذہب حق والسلام والاکرام» -

عام طور پر یہ شعر اس طرح لکھا ملتا ہے، جیسے نثر ہی کا ٹکڑا ہے - ظاہر ہے کہ یہ شعر ہے - یہ بھی نسخۂ عرشی میں نہیں ملتا اور شامل ہونا چاہئے -

لیکن ان چند معمولی باتوں سے جناب عرشی صاحب کے کام کی وقعت اور عظمت میں کوئی فرق نہیں آتا - انہوں نے پچھلے ۲۰ - ۲۲ برس میں ہمیں متعدد کتابیں دی ہیں: مکاتیب غالب، انتخاب غالب، دستور فصاحت، فرہنگ غالب وغیرہ - جو کچھ بھی انہوں نے شائع کیا ہے، اس میں تحقیق کا حق ادا کردیا ہے -

---

۱ عود ہندی (کریمی پریس لاہور) ص ۱۱۸

۲ خطوط غالب، مرتبہ مہیش پرشاد ص ۲۷۱

انھوں نے تحقیقی کام کا جو معیار قائم کیا ہے، کاش ہمارے تیے لکھنے والے اس کی تقلید کرسکیں -

(۳)

ڈاکٹر گیان چند صاحب نے اس مضمون میں جس کی طرف اوپر اشارہ ہوچکا ہے، نسخۂ حمیدیہ کے اصلی قلمی نسخے سے متعلق بھی اپنی « پوچھ گچھ کا نچوڑ » درج کیا ہے - فرماتے ہیں[1] :

« مفتی انوار الحق نے اس مخطوطے کو ایڈٹ کرکے ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کو دے دیا تھا۔بجنوری نے اس پر اپنا معرکۃالآرا مقدمہ لکھا اور انتقال کر گئے - ان کے انتقال کے بعد مفتی انوار الحق نے ڈاکٹر صاحب کے یہاں سے مخطوطہ طلب کیا» لیکن اس کا کہیں پتا نہ چلا - اس کے بجائے اس کی ایک خوش‌خط نقل ملی، جس کو شائع کر دیا گیا :

« چند ماہ ہوئے، میرے کالج کے شعبۂ اردو کے ایک لکچرر، نواب صاحب بھوپال سے ملے اور اس مخطوطے کے بارے میں دریافت کیا۔آپ نے جواب دیا کہ سابق بیگم بھوپال (نواب سلطان جہاں بیگم) نے جن کے عہد میں نسخۂ حمیدیہ شائع ہوا ہے، کئی بار اس مخطوطے کو دیکھنے کی خواہش کی، لیکن وہ نہ دیکھ سکیں، کیونکہ اس وقت تک وہ مفقود ہوچکا تھا -

« اس کے معنی یہ ہوئے کہ نسخۂ حمیدیہ کی اشاعت کے وقت اس کا مخطوطہ ناپید تھا - مطبوعہ نسخے میں یہ بات ظاہر نہیں کی گئی، ورنہ اس کی وقعت باقی نہ رہتی -

« مفتی انوارالحق کی صاحبزادی ایم اے اردو میں ہمارے کالج میں پڑھتی تھیں - انھوں نے اپنے گھر دریافت کرکے یہی بتایا کہ مخطوطہ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کے یہاں گم ہوا -

« کچھ عرصہ ہوا، پروفیسر سید احتشام حسین نے مجھے بتایا کہ انھوں نے لکھنؤ میں نسخۂ حمیدیہ کا ایک پرانا مطبوعہ نسخہ خریدا - یہ نسخہ مفتی انوار الحق کے صاحبزادے کی ملک رہ چکا تھا - ان صاحبزادے

---

[1] اودھ معلی (رسالہ) ص ۹۳ - ۹۴

نے اس پر ایک نوٹ لکھا ہے کہ نسخہ کا مخطوطہ ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری لے گئے ۔ ان کے انتقال پر نسخہ تو نہ ملا، لیکن یہ معلوم ہوا کہ اصلی مخطوطہ مولوی عبدالحق لے گئے تھے ۔

« راقم الحروف نے مولوی عبدالحق کی خدمت میں سب لکھ کر بھیجا ۔ وہ اس کی صداقت سے قطعاً انکار کرتے ہیں ۔ انہیں نسخے کا کوئی علم نہیں ۔

« نسخۂ حمیدیہ کے مخطوطے کا وجود ضرور تھا ۔ سطور بالا میں جن خلیل صاحب کا ذکر کیا گیا ہے، وہ مجھ سے فرماتے تھے کہ انہوں نے یہ مخطوطہ دیکھا تھا » ۔ انتہی ۔

ڈاکٹر صاحب موصوف نے اس مضمون میں اتنی تعداد میں اور ایسی معتبر شہادتیں جمع کردی ہیں کہ ان کی موجودگی میں کچھ کہتے نہیں بنتی ۔ اگر ان کے کالج کے شعبۂ اردو کے لکچرر اور پروفیسر سید احتشام حسین صاحب کو چھوڑ بھی دیا جائے، تو بھی مفتی انوارالحق مرحوم، نواب صاحب بھوپال مرحوم، مفتی صاحب کی صاحبزادی، مفتی صاحب کے صاحبزادے ۔ یہ سب غیر ثقہ راوی نہیں ہوسکتے ۔ ماننا پڑے گا کہ نہ صرف نسخۂ حمیدیہ، اصلی کتاب سے نہیں بلکہ کسی خوش‌خط نقل سے شائع ہوا تھا، بلکہ جب اس کی اشاعت ہوئی ہے، تو اس کا اصلی مخطوطہ غائب ہوچکا تھا ۔

سوء اتفاق سے نسخۂ حمیدیہ پر تاریخ اشاعت کہیں درج نہیں ۔ البتہ مجھے اس کا یقین ہے کہ یہ ۱۹۲۴ع سے قبل شائع ہوچکا تھا کیونکہ میں نے اسے پہلی مرتبہ اسی سال کی پہلی سہ ماہی میں دیکھا تھا ۔ نسخۂ حمیدیہ کے ساتھ « سرنامہ » کے عنوان سے مرحوم نواب محمد حمید اللہ خاں بہادر والئی بھوپال کی جو تحریر شامل ہے، اس میں وہ فرماتے ہیں:

« مجھے اپنی اس سعادت پر فخر ہے کہ شہنشاہ اقلیم سخنوری کے عہد شباب کی نازک خیالی اور نکتہ سنجی کے یہ نقش اول جو سو برس سے کنج خمول اور گوشۂ ذہول میں پڑے تھے، آج میرے ذریعے ملک میں رونما اور جلوہ پیرا ہوتے ہیں » ۔

اس عبارت میں اگر « سو برس » کے الفاظ محض سخن‌گسترانہ نہیں، تو ان سے یہ گمان ہوتا ہے کہ شاید نسخۂ حمیدیہ ۱۹۲۱ میں شائع ہوا ہو، کیونکہ مخطوطے کی تاریخ کتابت ۱۸۲۱ع ہے ۔

اگر یہ استدلال صحیح ہے، تو ڈاکٹر گیان چند صاحب کی تحقیق کے مطابق اصلی مخطوطہ ۱۹۲۱ء سے پہلے ہی غائب ہوچکا تھا - اگر یہ درست نہیں، تو بہر حال ۱۹۲۳ء تک وہ ضرور گم ہوچکا تھا، کیونکہ میں نے یقیناً ۱۹۲٤ء کے آغاز میں مطبوعہ کتاب دیکھی تھی -

اب ان بیانات کی موجودگی میں مولانا عرشی صاحب کی یہ تحریر ملاحظہ فرمائیں، جو انہوں نے نسخۂ بھوپال کے وضاحت کے لیے لکھی ہے (ص ۷۵ - دیباچہ) :

> "دیوان غالب کے نسخوں میں سب سے پرانا اور اہم مخطوطہ یہی ہے۔ میں نے انجمن ترقی اردو (ہند) کے اجلاس ناگپور سے واپسی میں خاص اس نسخے کو دیکھنے کے لیے بھوپال میں دو دن قیام کیا تھا - اس مختصر مدت میں اس گوہر بےبہا کی حالت بھی دیکھی اور اصل سے مطبوعہ نقل کا مقابلہ بھی کیا - حالت یہاں بیان کرتا ہوں - الخ"-

مولانا عرشی نے تصریح نہیں فرمائی کہ انجمن کا اجلاس ناگپور کس سال ہوا - لیکن یہ ۲۳ اکتوبر ۱۹۳۸ء کو جناب ڈاکٹر مولوی عبدالحق صاحب کی صدارت میں ہوا تھا- گویا ان کی تحریر سے یہ بات ثابت ہوتی کہ نہ صرف اصلی مخطوطہ، نسخۂ «حمیدیہ» کے اشاعت کے بعد بھی بھوپال میں موجود تھا، بلکہ یہ ۱۹۳۸ء تک بھی موجود تھا، جب انہوں نے «اصل سے مطبوعہ نقل کا مقابلہ» کیا -

بظاہر ڈاکٹر صاحب موصوف کی تحقیق کے غلط ہونے کا کوئی امکان نہیں - انہوں نے اس معاملے کی تہ تک پہنچنے کے لئے جو سعی بلیغ صرف فرمائی ہے، وہ ان کی محولہ فوق تحریر سے عیاں ہے - میرے نزدیک وہ خود بھی ثقہ ہیں، اور ان کے سب گواہ بھی - لیکن جناب عرشی صاحب پر بھی شبہ وارد کرنا ممکن نہیں- اس صورت میں کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ ان دونوں بیانات کے صریح تضاد میں تعلق کیسے پیدا کیا جاسکتا ہے - البتہ ایک بات خیال میں آتی ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی محض شنید ہی شنید ہے اور مولانا عرشی کی دید - شاید ڈاکٹر صاحب اس مسئلے پر دوبارہ غور کرنا مناسب خیال فرمائیں -

اردو میں صحیح متون کی حیرت ناک حد تک کمی ہے، اس کے باوجود کہ یہ زبان پچھلی ربع صدی سے ہماری مختلف یونیورسٹیوں میں اعلی درجوں میں پڑھائی جارہی ہے اور اس میں تحقیقی کام بھی ہورہا ہے، مجھے نہیں معلوم کہ کسی طالب علم کو محض

متن کی درستی اور اشاعت پر « ڈاکٹری » کی سند دی گئی ہو۔ بے شک کوئی آٹھ دس شعرا کے دیوان سلیقے سے چھاپے گئے ہیں لیکن ان میں بھی متن کو صحیح طور پر متعین کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ میر اور سودا اور انشا کے کلیات آسی مرحوم نے مرتب کیے تھے۔ میرزا فرحت مرحوم نے نظیر اکبر آبادی اور یقین کے دیوان شائع کیے تھے۔مومن اور فغاں اور ولی کے دیوان چھپے ہیں۔ ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے «نورس» کا نسخہ محنت سے مرتب کیا ہے۔ نظم میں کم و بیش اتنی ہی ہماری کائنات ہے۔

نثر میں بعض تذکرے ٹھیک سے مرتب کرنے پر توجہ کی گئی تھی۔ ان شائع شدہ تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر صورتوں میں مختلف قلمی نسخے دیکھ کے متن کی تصیحح کی کوشش ضرور کی گئی تھی، اگرچہ افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔ مثال میں «عقد ثریا»، کا مطبوعہ نسخہ پیش کیا جاسکتا ہے۔ نثر کی ایک آدھ اور کتاب بھی ٹھیک سے چھاپی گئی ہے مثلاً « باغ و بہار » « نوطرزِ مرصع »، وغیرہ۔ لیکن یہ امر واقع ہے کہ یہ کام ابھی بالکل ابتدائی مرحلے میں ہے۔ اسے پوری سرگرمی اور محنت سے کرنے کی ضرورت ہے۔ کسی زبان کی تاریخ بھی درست اور مکمل طور پر نہیں لکھی جاسکتی، جب تک کہ اس کے متون کی، جو بنیادی مسالہ کا حکم رکھتے ہیں ٹھیک اشاعت نہ ہو۔ اشد ضرورت ہے کہ ہمارے تعلیمی اور نشری ادارے اس مسئلے پر سنجیدگی سے غور کریں۔

شریف مکّی بلگرامی پبلشر نے مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ میں چھپوا کر
دفتر پرو وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے شائع کیا۔

مسلم یونیورسٹی کا سہ ماہی علمی اور ادبی رسالہ

فکر و نظر

اپریل سنہ ۱۹۶۱ء

شائع کردہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

مسلم یونیورسٹی کی مطبوعات

کتاب		مصنف		
البیان فی اعجاز القرآن	از	ڈاکٹر عبدالعلیم	قیمت	۲-۰۰
وصف الہند و ما یجاورھا من البلاد	"	" مقبول احمد	"	۴-۰۰
برگزیدہ شعر فارسی معاصر (حصہ اول)	"	" منیب الرحمن	"	۱۰-۰۰
نخبۃ الادب	.	. . . .	"	۵-۰۰
نصاب فارسی	.	. . . .	"	۴-۰۰
ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ				
کی تدریس و تحقیق	از	ڈاکٹر عبدالعلیم	"	۱-۰۰
کتاب العین	"	" عطاء اللہ بٹ	"	۱۵-۰۰
ہماری طب میں ہندوؤں کا ساجھا	"	حکیم عبداللطیف	"	۱-۰۰
طب اور سائنس	"	" "	"	۲-۰۰
ترجمہ کتاب «العشر مقالات فی العین»	"	" محمد طیب، طبیب	"	۳-۰۰
علم العین اور اطبائے قدیم	"	" "	"	۲-۰۰
حکمائے قدیم کے تشریحی کارنامے	"	سید محمد کمال الدین حسین	"	۲-۲۵
اشراح (حصہ اول)	"	"	"	۳-۰۰
اشراح (حصہ دوم)	"	"	"	۳-۰۰
عربی طبی ریڈر	"	مولانا وسیم الحق	"	۲-۰۰
رقوش الاطباء	"	سید مختار احمد کامل	"	۰-۳۷
کتاب مناعت	"	ڈاکٹر عطاء اللہ بٹ	"	۰-۵۰
رہنمائے تشخیص		طبیہ کالج سیریز	"	۰-۲۵

جلد ۲ نمبر ۲

فکر و نظر

اپریل ۱۹۶۱

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپئے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ دو روپئے (علاوہ محصول ڈاک)

فہرست مضامین

قدیم ایرانی و زرتشی عناصر اُردو ادب میں

از

ڈاکٹر نذیر احمد، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ایران کی قدیم تاریخ کا مطالعہ فارسی و اُردو ادب کے سلسلے میں اس لحاظ سے ناگزیر ہے کہ اُس ملک کی تاریخ و تہذیب نے ان دونوں ادب کو غیر معمولی طور پر متأثر کیا ہے - اساطیری و تاریخی ادوار کے بادشاہ، پہلوان، مذہبی رہنما، مذہبی تہوار اور دوسرے رسم و رواج ادبیات کے اہم موضوع ہیں چنانچہ کبھی استعارے کی شکل میں، کبھی تلمیح و اشارے کے طور پر اور کبھی حقیقی انداز میں شاعروں اور ادیبوں کے کارناموں میں ان کو مؤقر جگہ ملتی رہی ہے - تہمورس، ہوشنگ، فرکیانی، افراسیاب، کیخسرو، کیکاوس، زال، رستم، سہراب، اسفندیار، زرتشت، زندوپازند، نوشیرواں، خسرو پرویز، شیریں و فرہاد، مانی، مزدک، باربد ایسے نام ہیں جن سے فارسی ادب کا کیا ذکر اردو ادب کا ہر طالبعلم واقف ہے - صرف یہی نہیں ہماری تہذیبی زندگی میں بھی قدیم ایرانی تہذیب کے تاثرات کے نشان واضح طور پر قدم قدم پر ملتے ہیں -

قدیم ایران کا آخری خاندان ساسانی خاندان ہے جس کی بنا اردشیر پسر بابک (ارتخشتر پاپکان) نے ۲۲٦ع میں ڈالی تھی - اس خاندان کی چارسو سالہ حکومت کی دنیا کی تاریخ میں بڑی اہمیت ہے - اسی خاندان نے رومیوں کے سیلاب کو آگے بڑھنے سے روکے رکھا ورنہ آج سے سیکڑوں سال قبل سارا مغربی ایشیا اور ہندوستان یورپ کا محکوم ہوجاتا - یہ خاندان بالآخر عربوں کی طاقت کے سامنے نہ ٹھہر سکا اور ٦٤٠ع میں ایران پر عربوں کا قبضہ ہوگیا - لیکن یہ بات حد درجہ قابل توجہ ہے کہ باوجود سیاسی قوت کے سلب ہونے اور مذہب و زبان کے تفاوت کے ساسانیوں کی تہذیب نے عربوں کو بہت متأثر کیا - فتح ایران کے بعد ہی سے حکومت کے محکمے ایرانی نمونے پر ڈھلنے لگے اور خلفاے عباسی نے تو سارے ساسانی شعار اختیار کرلئے تھے - وہی رسم و رواج اور وہی روایات پوری زندگی پر چھاگئے - رفتہ رفتہ یہ روائتیں بغداد سے نکل کر تمام اسلامی ممالک میں سرایت کرگئیں - اسی کا نتیجہ ہے کہ اکبر اور شاہجہاں کا دربار نوشیرواں و خسرو پرویز کا دربار معلوم ہوتا ہے -

قدیم ایران کے پورے تاریخی دور میں زرتشی مذہب کو غیر معمولی فروغ حاصل رہا ہے ۔ چونکہ مذہب ہی پر حکومت کی بنیاد قائم تھی اس سے وہاں کی سیاسی و اجتماعی زندگی میں زرتشی مذہب نے گہرے اثرات ڈالے ۔ پہلوی زبان جو ساسانیوں کے دور کی سرکاری زبان تھی اس کا زیادہ ادب مذہبی رنگ کا ہے ۔ فارسی زبان و ادب نہ صرف پہلوی سے متأثر ہی ہے بلکہ اس کی جانشین ہے اس بنا پر اس پر پہلوی کی بہت گہری چھاپ ہے ۔ اردو بھی فارسی کے زیر اثر پروان چڑھی اس لئے اس پر فارسی اور پھر پہلوی کے نقوش بہت گہرے ہیں ۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ وہ زرتشی عناصر جو پہلوی کی راہ سے فارسی میں داخل ہوگئے کچھ ہلکے ہو کر اُردو ادب کی رگ و پے میں اس طرح سرایت کر گئے کہ اب ان میں کسی قسم کی اجنبیت باقی نہیں ہے ۔ مگر جہاں تک میرا علم ہے ابھی ادیبوں نے اردو ادب کا مطالعہ اس انداز سے نہیں کیا ہے ۔ ہماری فرہنگیں بھی زیادہ دور تک ساتھ نہیں دیتیں ۔ اسی ضرورت کا احساس اس مقالے کے لکھنے کا محرک ہوا ۔

اردو میں ایرانی اثر کے پھیلانے کے حسب ذیل محرکات ہیں ۔

۱ — اردو ادب فارسی ادب کا چربہ ہے ۔

۲ — اردو ادب کا ہر بڑا شاعر و ادیب اصلاً فارسی کا شاعر تھا ، میر ، سودا ، درد ، غالب اور اقبال وغیرہ نے فارسی میں اتنا ہی لکھا ہے جتنا اردو میں ۔ غالب نے اردو کو « بے رنگ من » کہہ کر فارسی کے « نقشہائے رنگ رنگ » پر بڑا فخر کیا ہے ، لیکن اسی اردو زبان پر ان کی ساری شہرت کی بنیاد قائم ہے ۔ اقبال نے اردو کو چھوڑ کر فارسی میں کہنا شروع کردیا تھا ۔ ایسے شاعروں کے لیے فارسی کی روایت سے بے تعلق ہو جانا بہت مشکل تھا ۔

۳ — شاہنامے اور دوسری رزمیہ داستانوں کے ترجموں نے ایرانی اثرات اردو میں عام کئے ۔

٤ — اردو ادب میں ایرانی اثرات کی سب سے زیادہ نمائندگی طویل داستانوں سے ہوتی ہے ۔ ان داستانوں کی بنیاد قدیم ایرانی قصوں پر ہے ۔ داستان طلسم ہوشربا اور قصۂ امیر حمزہ میں ایران قدیم کی تاریخ پس منظر کا کام دیتی ہے ۔ اساطیری دور کے بعض بادشاہ لہراسپ ، تہماسپ ، گرشاسپ ، افراسیاب ، جمشید ، ایرج ، تورج وغیرہ ، اور تاریخی دور کے چند بادشاہ اور دوسرے افراد نوشیرواں ، شاپور وغیرہ ان کے مختلف کردار ہیں ۔

یہ قصے باوجود اس کہ اول فارسی میں لکھے گئے لیکن ان میں اتنا تغیر و تبدل ہوا کہ اب وہ اردو ادب کے رگ و ریشے میں سرایت کرچکے ہیں اور اردو ادب ان پر بجا طور پر فخر کرسکتا ہے ۔ ان قصوں کے بعض اجزا پہلی بار اُردو ہی میں تحریر ہوئے اور اب اس میں کسی قسم کا کلام نہیں کہ داستان امیر حمزہ و طلسم ہوشربا کے افراد اردو ادب کے جزو لاینفک ہیں۔ بعض اردو شاعروں نے ان کے افرادکو بطور تلمیح کے پیش کیا ہے مثلاً غالب کہتے ہیں :

دُر معنی سے مرا صفحہ لقا کی داڑھی
غم گیتی سے مرا سینہ ؑعمر کی زنبیل (دیوان ص ۱۲٤)
ہر بن مو سے دم ذکر نہ ٹپکے خوناب
حمزہ کا قصہ ہوا عشق کا چرچا نہ ہوا (دیوان ص ۱٦۲)

اردو کا دوسرا اہم قصہ بوستان خیال ہے جو امیر حمزہ کی داستان کا جواب معلوم ہوتا ہے ۔ اس میں قدیم ایرانی اثرات کیومرث، جمشید، زردشت، شیریں خسرو کے افسانوی رنگ کے واقعات کی شکل میں نمایاں ہیں ۔ لیکن اِس کے مصنف سے زردشت کے متعلق رائے قائم کرنے میں سخت غلطی ہوئی۔ وہ اس عظیم مذہبی شخصیت کو داستان امیرحمزہ کے ساحر جمشید سے بدل دیتا ہے (گو اس میں اصلاً کلام نہیں کہ داستان امیر حمزہ میں جمشید جیسے اولوالعزم بادشاہ کو سامری کا حریف جادوگر قرار دیکر ایرانی تاریخ کا بری طرح مذاق اڑایا گیا ہے) ۔

۵۔بعض ایرانی عشقیہ داستانیں اردو میں منتقل ہوئیں اور رفتہ رفتہ وہ اتنی مقبول ہوئیں کہ بچے بچے کی زبان پر آ گئیں ۔ مثلاً شریں فرہاد کا قصہ اتنا عام ہوگیا کہ تھیٹر کمپنیوں نے اس کو بار بار اسٹیج کیا ۔

٦۔اس ڈرامائی قصے کے علاوہ وہ عشقیہ داستانیں بھی نظر انداز نہیں کی جاسکتیں جو اردو نظم میں یا تو بعینہ منتقل ہوگئیں یا تھوڑی سی تبدیلی سے انہوں نے اردو کا جامہ پہنا ۔ بہرام گور کا قصہ فارسی مثنویوں کا اہم موضوع رہا ہے ۔ قدیم اردو شاعروں نے اس کو اپنی جولانگاہ قرار دیا ۔ اس سلسلے میں تین مثنویاں خصوصیت سے قابل ذکر ہیں :

۱۔محمد عادل شاہ بیجاپوری (م : ۱۰٦۷ھ) کے عہد میں امین نے لکھنی شروع کی اور دوسرے شاعر دولت کے ذریعے ۱۰۵۰ھ میں مکمل ہوئی۔ اس کا نام قصہ «بہرام و حسن بانو» ہے۔ بہرام گور حسن بانو سے شادی کرنے کے بعد ایران کے

تخت پر متمکن ہوتا ہے -

۲ــــملک خوشنود نے بہرام کی داستان کے لئے امیر خسرو (م : ۷۲۱ھ) کی مثنوی « ہشت بہشت » کا انتخاب کیا - ملک نے ۱۰۵۶ ہجری میں بیجاپور ہی میں اسے اردو میں منتقل کیا -

۳ــــ۱۰۸۱ھ میں طبعی نے نظامی گنجوی (م : ۶۰۶ھ) کی مثنوی « ہفت پیکر » کا ترجمہ بہرام و گل اندام کے نام سے کیا -

غرض انہیں وجوہ کی بنا پر قدیم ایرانی عناصر اردو میں داخل ہوکر خود اس زبان کے رگ و پوست ہوگئے - ذیل کے اوراق میں ان کا تعین تاریخی ترتیب سے کیا جارہا ہے -

کیومرث : بوستان خیال وغیرہ (بحوالۂ اردو کی نثری داستانیں ص ۲۰۶) -

شاہنامہ میں کیومرث دنیا کا پہلا بادشاہ متصور ہوا ہے، لیکن اوستا میں اس کو پہلا انسان اور ہوشنگ کو پہلا بادشاہ قرار دیا گیا ہے - مذہبی روایات میں کیومرث کو بادشاہ مطلق نہیں بتایا گیا - اس کے دو بیٹوں کا نام اوستائی روایت کے اعتبار سے مشیگ اور مشیانگ تھا - اس نام کی مختلف قرأتیں کیومرث یا گیومرت، کیومرث یا جیومرث، گیومرت یا گیوک مرت سب کی سب اوستائی کلمہ گیہ مرت سے مشتق ہیں جو دو جزء سے بنا ہے، گیہ بمعنی جان، مرت بمعنی موت، پس گیہ مرت بمعنی مردم فانی ہوا -

کیومرث کے متعلق تاریخی، داستانی، پہلوی اور اوستائی روایت میں بڑا اختلاف ہے - اس کی بحث کے لئے «حماسہ سرائی» صفحات ۴۰۰ تا ۴۱۱ دیکھنا چاہئے -

ہوشنگ[1] : دیوان غالب ص ۱۲۱، ادبی خطوط غالب ص ۴۴ -

« شاہ نامہ » میں دوسرا بادشاہ ہے جو اپنے دادا کیومرث کے بعد تخت نشین ہوا - اس کا باپ سیامک[2] دیووں سے جنگ کرتے مارا گیا، تو اس نے دیووں سے جنگ کی اور باپ

۱ــــہندوستان میں یہ نام بہت زیادہ مقبول نہیں ہوا، البتہ بعض بادشاہوں کے یہی نام ہیں، اور بعض جگہوں کے بھی نام اس نام پر ملتے ہیں، مثلاً بھوپال کے قریب ہوشنگ آباد ہے اور اسی نام کا ایک گاؤں سیتاپور (یو پی) کے اطراف میں ہے -

۲ــــاوستا میں کیومرث اور ہوشنگ کے درمیان سیامک کا نام ملتا ہے مگر ان کے رشتے کے متعلق کچھ نہیں معلوم ہوتا - «دینکرت» جو عہد ساسانی کے اوستا کے ایک جز کا خلاصہ ہے اس میں کیومرث اور ہوشنگ کے درمیان کئی نسلیں ہیں - مزید دیکھئے نقد غالب ص ۲۰۴-۲۰۵ -

کے خون کا بدلہ لیا۔ وہ چالیس سال بادشاہ رہا ۔ اس نے لوہا اور آگ نکالی ۔ اور جشن[1] سدہ کی بنیاد ڈالی ، دریاؤں سے نہریں نکالیں ، کھیتی کرنا اور جانوروں کی کھال سے پوشاک بنانا اسی کی طرف منسوب ہے ۔ لیکن «اوستا» کی روایت اس سے کچھ مختلف ہے ۔ ہوشنگ پیشداد (ھئوشنگیہ پرذات[2]) پہلا شخص[3] ہے جس کو اہورمزدا نے ہفت کشور کی سلطنت عطا کی ۔ اس نے دیووں اور جادوگروں کو مغلوب کیا اور وہ بھاگ کر تاریکی میں چھپ گئے ۔ اسلامی مورخوں کا بیان کچھ مختلف ہے ۔ تاریخ طبری میں وہ ارفحشد بن سام بن نوح کی اولاد میں بتایا گیا ۔ مسعودی کی روایت سے اس کا سلسلۂ نسب یہ ہے : اوشہنج پسر فروال پسر سیامک پسر برنیق پسر کیومرث ، اوشہنج (ہوشنگ) کیومرث کا جانشین تھا ۔

جمشید : اردو شاعری کی مقبول ترین تلمیح ہے ، جو جاہ و جلال ،[4] شراب نوشی اور عرفان و پیش بینی کا نمونہ ہے ۔ اردو شاعروں نے اس سے نئے نئے مفہوم پیدا کئے ہیں ۔ ہم ذیل میں اردو کے دو محبوب شاعروں کے کلام سے مثالیں پیش کرتے ہیں ۔

خانۂ تنگ ہجوم دو جہاں کیفیت
جام جمشید ہے یا قالب خشت دیوار (دیوان غالب ص ۲)

کہا غالب سے تاریخ اس کی کیا ہے
تو بولا انشراح جشن جمشید (« ص ۱۲۹)

بزم میں میزبان قیصر و جم
رزم میں اوستاد رستم و سام (« ص ۱۳۷)

سلطنت دست بدست آئی ہے
جام مے خاتم جمشید نہیں (« ص ۱۸۳)

صاف دردی کش پیمانۂ جم ہیں ہم لوگ
وائے وہ بادہ کہ افشردۂ انگور نہیں (« ص ۱۸۶)

اور بازار سے لے آئے اگر ٹوٹ گیا
جام جم سے یہ مرا جام سفال اچھا ہے (« ص ۲۳۹)

---

۱ ــ اس قدیم ایرانی جشن کے لئے دیکھئے برہان قاطع ص ۵۷۳ متن و حاشیہ اور ص ۱۱۱۰ متن ۔

۲ ــ پرذات کے پہلے جزء (پر) کے معنی پیش ، اور ذات بمعنی آئین و قانون (داد ، دات پہلوی) یا بمعنی مخلوق (دیکھئے حماسہ سرائی ص ۳۹۶) ۔

۳ ــ بعض مسلمان مورخوں نے تہمورث (تخم اروپ) کو دنیا کا پہلا بادشاہ بتایا ہے (مسعودی ، مروج الذہب بحوالۂ حماسہ سرائی ص ۴۱۵) ۔

۴ ــ اسی کی بنا پر ہمارے یہاں کے مقبول القاب میں جم جاہ ہے ۔ دیکھئے نقد غالب ص ۲۵۴ ۔

ہوئی اس دور میں منسوب مجھ سے بادہ آشامی
پھر آیا وہ زمانہ جو جہاں میں جام جم نکلے (دیوان غالب ص ۲۵۰)

وہ داد و دید گرانمایہ شرط ہے ہمدم
وگرنہ مہر سلیمان و جام جم کیا ہے (» ص ۳۱۲)

گل کی کلی چٹک کر پیغام دے کسی کا
ساغر زرا سا گویا مجکو جہاں نما ہو (کلیات اقبال ص ۴۷)

ہو اگر ہاتھوں میں تیرے خامۂ معجز رقم
شیشۂ دل ہو اگر تیرا مثال جام جم (» ۵۱)

اگر دیکھا بھی اس نے سارے عالم کو توکیا دیکھا
نظر آئی نہ کچھ اپنی حقیقت جام سے جم کو (» ۶۷)

ذرہ میرے دل کا خورشید آشنا ہونے کو تھا
آئینہ ٹوٹا ہوا عالم نما ہونے کو تھا (» ۶۰)

سنا ہے عالم بالا میں کوئی کیمیا گر تھا
صفا تھی جسکی خاک پا میں بڑھکر ساغر جم سے (» ۹۵)

نام لیوا جس کے شاہنشاہ عالم کے ہوئے
جانشیں قیصر کے، وارث مسند جم کے ہوئے (» ۱۲۱)

نغمۂ بیداری جمہور ہے سامان عیش
قصۂ خواب آور اسکندر و جم کب تلک (» ۲۱۰)

جہاں بینی مری فطرت ہے لیکن
کسی جمشید کا ساغر نہیں میں (» ۳۱۸)

روشن ہے جام جمشید اب تک
شاہی نہیں ہے بےشیشہ بازی (» ۳۶۵)

شاہنامۂ فردوسی[1] کے مطابق جمشید[2] تہمورث کا بیٹا[3] اور جانشین تھا، اس نے

۱ــ پروفیسر کریسٹن‌سن نے تواریخ اور شاہنامے کی روایت کے باہمی مقابلے سے « خدائی‌نامہ » کے جو مطالب نیاساً پیش کئے ہیں وہ خصوصی طور پر شاہنامے کے مطالب سے ملتے جلتے ہیں (حماسہ سرائی ص ۴۴۹-۴۵۰)

۲ــ اس کی اوستائی شکل یم خشیتہ (Xshaeta) ہے - جم یم (= جلوان / کی اور شید خشیتہ کی تبدیل شدہ شکل ہے - ادبیات سنسکرت میں یم کا نام درج ہے- اس کا باپ ویوسونت تھا جو اوستائی ویونگہونت سے بالکل مشابہ ہے اور پہلوی ادبیات میں سنسکرت کی طرح یم کو جلوان بتایا گیا ہے (حماسہ سرائی ص ۴۲۵)

۳ــ کریسٹن‌سن کے نزدیک بھائی تھا

آلاتِ جنگ تیار کئے ، زرہ بکتر اس کی ایجاد ہے ۔ اس کام میں پہلے پچاس سال صرف ہوئے۔ دوسرے پچاس سالوں میں سوت بنانا اور کپڑا بننا سکھایا ، آدمیوں کو چار حصوں میں تقسیم کیا ۔ کاتوزیان[1] (مذھبی رھنما) ، نیساریان (سپاھی) ، نسودیان (کاشتکار) ، اھنو خوشی (پیشہ‌ور) ۔ تیسرے پچاس سالوں میں پتھر سے لعل نکالا ، خوشبودار اشیاء کا پتا چلایا اور کشتی چلانے کا ہنر لوگوں کو سکھایا ، پھر اس نے ایک ایسا تخت تیار کیا جو اس کی مرضی سے ہوا پر اڑتا ، ماہ فروردین کے شروع ہوتے اس تخت پر بیٹھتا اور لوگ اس روز کو نوروز[2] کہتے ۔ اس طرح جشن نوروز شروع ہوا ۔ جمشید نے اپنے تین سو سالہ حکومت میں دنیا کو برائیوں سے پاک کردیا ۔ لیکن پھر اتنا مغرور ہوگیاکہ خدائی کا دعویٰ کرنے لگا ، رفتہ رفتہ سارا ملک اس کا دشمن ہو گیا اور ضحاک (دھاک) کو بادشاہ بناکر ایرانی اور عربی لشکر کی مدد سے جمشید کو ملک سے نکال دیا ۔ جمشید سو سال تک چھپا پھرتا رہا ، بالآخر دریائے چین کے کنارے ضحاک نے اسے گرفتار کرکے اس کے جسم کو آرے سے چروا ڈالا اور اس کی دو بہنوں ارنواز اور شہرناز سے شادی کی ۔

اوستا اور پہلوی روائتیں اس سے کافی مختلف ہیں ۔ « گاتھا » میں اس کا ایک بار ذکر (یم) آیا ہے ۔ اس کی رو سے وہ ویونگھونت کا بیٹا اور پہلا گنہگار تھا جس نے آدمیوں میں گوشت خوری کی رسم پھیلائی[3] ۔ جمشید کی بادہ نوشی کی روایت اوستا میں نہیں ہے البتہ ایک پہلوی متن ماہ « فرورتین روچ ی خوردت » میں اس کے دوزخ سے پیمانہ لانے اور لوگوں میں[4] عام کرنے کا ذکر ہے ۔ ممکن ہے جام جم کا ماخذ یہی ہو ۔ فردوسی[5] نے اس کی بادہ نوشی کا تذکرہ اس طرح کیا ہے :

جم اندیشہ از دل فراموش کرد — سہ جام مے از پیش جان نوش کرد
ز دادار بس یاد کردن گرفت — بآ ہستگی رائے خوردن گرفتن

« نفائس الفنون »[6] میں صاحب بن عباد (م : ۳۸۴ھ) کے حوالے سے نقل ہے کہ جمشید نے انگور کا عرق نچوڑ کر ایک مٹکے میں رکھوادیا ۔ چند روز بعد جب اسے

۱ــ انکی کئی اور شکلیں ہیں ۔ خدایق نامہ میں آثرونان ، ارتشتاران ، واستریوشان ، ھوتوخشان ہے

۲ــ یہ پہلوی روایت کے مطابق ہے ، دیکھئے متن ماہ فروردین شمارہ ۱۱ــ اردو میں جشن جمشیدی سے یہ مراد ہے ، دیکھئے دیوان ذوق ص ۲۲۹ ، ۲۶۴

۳ــ دیکھئے حماسہ سرائی ص ۴۲۴-۴۵۱

۴ــ متن ماہ فروردین شمارہ ۱۰

۵ــ شاہنامۂ نادری ۱ : ۷

۶ــ دیکھئے مزدیسنا ص ۲۶۷-۲۶۸

چکھا تو مزا بالکل بدل گیا تھا ۔ جمشید نے زہر سمجھ کر حکم دیا کہ کوئی اسے نہ پیے ۔ ایک روز ایک کنیز جو کسی بیماری کی وجہ سے زندگی سے عاجز آچکی تھی زہر کے خیال سے اس کو پی کر سوگئی ۔ خواب سے بیدار ہوئی تو بیماری کا اثر زائل ہوچکا تھا ۔ بادشاہ کو خبر ہوئی ۔ اس نے بڑا جشن برپا کیا اور شراب پی کر لذت و سرور حاصل کیا اور اس کا نام شاہ دارو رکھا ۔ منوچہری دامغانی نے ایک قصیدے میں جس کا مطلع درج ذیل ہے ، اسی روایت کا ذکر کیا ہے :

چنیں خواندم امروز در دفتری   که زنده است جمشید را دختری

صاحب « نوروز نامه » نے شراب کی ایجاد کا سہرا جمشید کے ایک عزیز شمیران کے سر باندھا ہے، جب کہ بعض مورخوں نے شراب کو کیقباد سے منسوب کیا ہے[1] ۔

ضحاک : شانۂ ضحاک کے مانند اک اک اس کی موج
مارپیچاں بن کے ہووے متحد با خط جام (دیوان ذوق ص ۲۰۶)

فردوسی کی روایت کے مطابق جمشید کے عہد میں مرداس نامی ایک نیک دل آدمی تھا، اس کے ایک بدسرشت بیٹا ضحاک نام کا تھا ۔ جو نہایت دلیر اور جنگجو تھا اور دس ہزار گھوڑے رکھنے کی وجہ سے بیوراسپ[2] کہلاتا تھا ۔ اس نے اہرمن کے بہکانے پر اپنے باپ مرداس کو قتل کر ڈالا ۔ پھر اہرمن ایک جوان کی شکل میں آیا اور اس کا باورچی مقرر ہوا ۔ ایک روز اس کے کندھے کا بوسہ لیا تو اس پر دو سانپ نمودار ہوگئے جن کی خوراک دو آدمیوں کا مغز قرار پائی ۔ اسی زمانے میں ایرانیوں نے جمشید کے خلاف بغاوت کی تھی ، انہوں نے ضحاک کی مدد سے جمشید کو ملک سے نکال دیا ۔ ضحاک ایران کا بادشاہ قرار پایا اور ہزار[3] سال بادشاہی کی ۔ اس کے دور میں سارے ملک میں ابتری اور برائی پھیل گئی ۔ جب اس کا ظلم حد سے بڑھ گیا تو ایک روز اس نے خواب میں اپنی سلطنت کی بربادی فریدوں کے ہاتھوں سے دیکھی ۔ اسی درمیان کاوہ نے اس کے خلاف علم[4] بغاوت بلند کردیا اور فریدوں کو اپنا سردار مقرر کرلیا ۔ فریدوں نے ضحاک کو کوہ دماند میں الٹا لٹکادیا اور وہ اب تک اسی حالت میں ہے ۔

۱ــ مزدیسنا ص ۲۶۸ــ۲۷۰

۲ــ بیرونی نے بیوراسف کو جمشید کا بھانجا لکھا ہے مجمل التواریخ کی بھی یہی روایت ہے

۳ ــ بیرونی کا خیال ہے کہ ایرانی دما کا ہزار سال « بری » اسی سے پیدا ہوئی (آثار الباقیہ ص ۲۲۳)

۴ــ درفش کا ویانی یہیں سے شروع ہوا

فردوسی نے چند بار ضحاک کو مطلق اژدھا بھی قرار دیا ہے، مثلاً ایک جگہ لکھتا ہے :

فریدوں چنین پاسخ آورد باز   کہ گر چرخ دادم دھد از فراز
ببرم پی اژدھا را بخاک   بشویم جہاں را ز ناپاک پاک
کہ گر اژدھا را کنم زیر خاک   بشویم شما را سر از گرد پاک

یہ روایت «اوستا» سے بہت قریب ہے۔ اوستائی روایتِ اژیدھاک پہلوی ادبیات میں بھی پائی جاتی ہے («بندھشن» میں دھاک ہے) یہ دو جزء سے مرکب ہے، اژی بمعنی سانپ، اور دھاک اہریمنی مخلوق ہے۔ «اوستا» اور پہلوی روایت کی رو سے اژی دھاک ایک خطرناک اہرمن ہے جس کے تین منہ، تین سر اور چھ آنکھیں ہیں اور وہ تمام فساد کا سر چشمہ ہے۔ محققین کا خیال ہے کہ ضحاک کے شانے پر سانپوں کی داستان اسی سے ماخوذ معلوم[1] ہوتی ہے۔ مسلمان مورخوں کی روایت اگرچہ آپس میں کسی قدر مختلف ہے، مگر مجموعی طور پر ان سے فردوسی کی روایت کی[2] تائید ہوتی ہے۔

فریدون[3] : دیوان غالب ص ۱۲۹، دیوان ذوق ص۱۹۸، ۲۰۶، ۲۳۶، ۲۷۵۔

«شاھنامہ» کی روایت کے مطابق فریدوں جمشید کی نسل سے تھا۔ اس کا باپ آبتین اور ماں فرانک تھی۔ آبتین ضحاک کے حکم سے قتل ہوا اور اس کا مغز سانپوں کی خوراک بنا۔ فریدوں کی ماں جنگل میں بھاگ گئی اور اپنے بیٹے کی پرورش پرمایہ نامی ایک، گائے کے دودھ سے کرنے لگی۔ ضحاک کو ان باتوں کا علم ہوا اور وہ ان کے درپے آزار ہوا۔ اس کی ماں اپنے بیٹے کو لے کر ایران سے نکل بھاگی۔ جب فریدوں بڑا ہوا تو اس نے اپنے باپ کے خون کا بدلہ لینے کا مصمم ارادہ کیا۔ اسی درمیان کاوہ آھنگر بھی باغی ہوچکا تھا۔ اس نے فریدوں کو بادشاہ منتخب کراکے ہوخت‌گنگ کے قلعہ پر حملہ کیا اور اس پر قبضہ کرلیا اور جمشید کی دونوں بہنوں ارنواز اور شہرناز کو رہا کیا۔ ضحاک بھاگ کر ہندوستان چلا آیا۔ کچھ دنوں بعد وہ ہوخت گنگ پہنچ گیا۔ فریدوں کو اطلاع ہوئی تو اس کو قید کردیا اور کوہ دماوند میں لٹکا دیا۔

فریدوں نے ملک کو تین حصوں میں تقسیم کرکے اپنے بیٹوں کو دے دیا۔ ایران ایرج کو، روم سلم کو اور توران تور کے سپرد کیا۔ کچھ ہی دنوں میں تور اور سلم

۱— حماسہ سرائی ص۴۵۵، ۴۵۶   ۲ — ایضاً ص۴۶۱
۳— ہندوستان میں فریدوں‌فر، فریدون جاہ جیسے القاب کا عام ہونا اس کی مقبولیت کی دلیل ہے۔

نے مل کر ایرج کو قتل کردیا ۔ فریدوں پر اس واقعے کا بہت گہرا اثر ہوا ۔ اس نے منوچہر کی مدد سے ایرج کے خون کا بدلہ تور اور سلم سے لیا ۔ اس طرح اس کے تینوں بیٹے اس کی زندگی ہی میں ختم ہوگئے ۔ فریدوں منوچہر کو تخت سپرد کرکے گوشہ گیر ہوا اور چند ہی روز بعد رحلت کرگیا ۔

فریدوں کا ذکر « اوستا » اور پہلوی روایت میں کثرت سے ہوا ہے ، اس کے نام کی اوستائی شکل ثراتئون اور پہلوی فرے تون ہے ۔ آبان یشت (فقرے ۳۳ ، ۳٤) میں ہے اثوی کا بیٹا ثراتئون پہلوانی خاندان کا ہے ، ملک ورن میں سو گھوڑے ، ایک ہزار گائیں ، دس ہزار بھیڑیں اناھیتا کے لئے قربان کیا اور اژی‌دھاک پر غلبہ پانے اور اس کی دو بیویوں ارنوگ اور سنگھوک کو حاصل کرنے کی درخواست کی ۔ پہلوی متن « ماہ فرورتین » میں[۱] ہے کہ ماہ فروردین میں بروز خرداد فریدوں نے ملک کے تین حصے کرکے اپنے تینوں بیٹوں میں تقسیم کردیا اور تینوں کی شادی عربی بادشاہ بوخت خسرو[۲] کی لڑکیوں سے کی ۔ سلم و تور نے ایرج کو قتل کیا ۔ پھر منوچہر نے سلم و تور کو ایرج کے خون کے عوض مار ڈالا ۔

ضحاک پر غلبہ پانے کے سلسلے میں عربی مورخوں کے یہاں مختلف روایات ملتی ہیں ۔ اس کی طرف بہت سے جشن منسوب ہیں ، منجملہ ان کے جشن مہرگان جو نوروز کے بعد سب سے بڑا تہوار ہے اور ۲۱ ماہ مہر سے شروع ہوتا ہے ، فریدوں کی فتحیابی کی یاد کے طور پر[۳] منایا گیا ۔ بیرونی نے لکھا[٤] ہے کہ کستی (= زنار) کے باندھنے اور زمزمہ کی رسم اس فتح کے شکرانے کے طور پر شروع ہوئی ۔ درامزینان یا کاکثل کا جشن جو۱۵ دیماہ کی رات کو ہوتا ہے[۵] اس عہد سے منسوب ہے ۔

درفش کاویانی : رہے نام فریدوں تا درفش کاویانی سے
رہے دارا کو تا نام آوری تاج کیانی سے (دیوان ذوق ص۲۷۵) ۔
نیز ادبی خطوط غالب ص ۹٦ ۔

---

۱ — شمارہ ۱۲ تا ۱٦

۲ — شاہنامہ میں سرو بادشاہ شاہ‌یمن ہے

۳ — آثار الباقیہ ص ۲۲۳

٤ — ایضاً

۵ — دیکھئے حماسہ سرائی ص ٤٦۰ ـ ٤٦۸

سلطنت ایران کے جھنڈے[1] کا نام تھا ۔ اس کی ابتدا ایران کی قدیم اساطیری روایت سے وابستہ ہے ۔ دہاک (ضحاک) کی ظالمانہ حکومت کے ہزار برس گذر جانے پر ایک لوہار کاوک (کاوہ) نے اپنے دھونکنی کے چمڑے کو ایک نیزے کے سر پر باندھا اور اس جھنڈے کے ساتھ اعلان بغاوت کیا اور فریدوں کی سرکردگی میں ضحاک کے ظلم و ستم کا خاتمہ کردیا ۔ اس وقت سے یہ جھنڈا شاہان ایران کا قومی جھنڈا قرار پایا اور اسی کاوہ کے نام پر اس کا نام درفش کاویانی رکھا گیا ۔ اس جھنڈے کا وصف بہت سے عربی و فارسی مصنفین نے بیان کیا ہے جن کے بیانات فردوسی کے اس بیان سے مشابہ ہیں ۔

همان طوس با کاویانی درفش — همی رفت باکوس و زرینه کفش
بیاورد و پیش جهانجوی برد — زمین را ببوسید و اورا سپرد
بدو گفت کین کوس و زرینه کفش — خجسته همیں کاویانی درفش

ایرج : دیوان غالب ص ۱۹۹ ۔

فریدون کا بیٹا تھا جو اپنے دو بھائیوں سلم و تور کے ہاتھوں قتل ہوا ، موجودہ « اوستا » میں یہ داستان مفقود ہے ، البتہ « دینکرت » میں « اوستا » کے ایک مفقود حصے کے حوالے سے آیا ہے[2] کہ فریدوں نے اپنا ملک اپنے تین بیٹوں سرم ، تورچ اور ارچ کے درمیان تقسیم کیا تھا ، « بندھشن » فصل ششم میں حسب ذیل روایت ملتی ہے :

« در هزارهٔ سوم فریتون کشور بخش کرد ، سرم و تورچ ارچ را کشتند و فرزندان هوبختکان پراکندند ، اندر همیں هزاره منوشچهر زاد و کین ارچ بخواست »

سلم و تور و ایرج کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں « شاہ نامہ » کی دلچسپ[3] روایت یہ ہے :

« جب فریدوں کے تینوں بیٹوں کی شادی سروشاہ کی بیٹیوں سے ہوگئی تو ایک روز فریدوں نے ان کی آزمایش کے لئے اژدھا کی شکل اختیار کی اور سب سے پہلے بڑے بیٹے کے نزدیک آیا ۔ اس نے اژدھے سے لڑنے سے انکار کردیا ، دوسرے بیٹے نے چلہ چڑھایا ، اور لڑنے کی تیاری کی مگر آخر میں ہمت ہار کر بھاگ نکلا ' تیسرے بیٹے

۱ــ دیکھئے ایران بعہد ساسانیان ص۶۷۷ ـ ۶۸۱
۲ــ حماسہ سرائی ص ۴۶۹
۳ــ حماسہ سرائی ص ۴۷۲ ـ ۴۷۳

نے تلوار نکالی، اور اپنا نام لیکر اژدھے پر حملہ کیا۔ فریدوں نے جب یہ حال دیکھا تو اپنی اصلی صورت میں آگیا اور ہر ایک کو الگ الگ نام دیا۔ بڑے کو جو اژدھے سے بچ گیا تھا سلم (سلامت)، منجھلے کو جس نے کسی قدر دلیری کا مظاہرہ کیا تھا تور (خوی تند) اور چھوٹے کو جو بڑا حوصلہ مند اور صاحب رائے تھا ایرج نام دیا » ۔

تور : دیوان غالب ص ۱۹۹ ۔

فریدوں کا دوسرا بیٹا تھا، تفصیل اوپر گذر چکی ہے ۔

گرشاسپ : داستان امیر حمزہ وغیرہ ۔

فردوسی کی روایت کے مطابق نوذر پسر منوچہر کی اولاد میں کوئی بادشاہی کے لائق نہ تھا ۔ تو زاب پسر تہماسپ کو جو فریدوں کی اولاد میں سے تھا، ایران کا تخت سپرد کیا گیا ۔ وہ پانچ سال کی حکومت کے بعد مرگیا ۔ اس کے بعد گرشاسپ تخت نشین ہوا اور اس نے ۹ سال حکومت کی ۔ اس کی حکومت کے آخری سال افراسیاب پشنگ کی تجویز پر ایران کی طرف متوجہ ہوا ۔ گرشاسپ پر ایران میں پیش‌دادیوں کی حکومت کا خاتمہ[1] ہوجاتا ہے ۔ سام کے باپ یعنی رستم کے دادا کا بھی یہی نام تھا، وہ ایک نامی پہلوان تھا جس کا اس بادشاہ سے کوئی تعلق نہیں ۔

تہماسپ : داستان امیر حمزہ وغیرہ ۔

تہماسپ زو (زاب) کا باپ تھا ۔ اس کی اوستائی شکل توماسپ ہے جس کے معنی صاحب اسپان فربہ ہے ۔ پہلوی میں اس کی صورت توہماسپ اور فارسی میں تہماسپ (طہماسب) ہوگئی ۔ « بندھشن » کی ایک روایت کی بنا پر وہ نوذر کا بیٹا اور منوچہر کا پوتا تھا ۔ مگر بیرونی نے اس کو منوچہر کی ساتویں پشت میں بتایا ہے ۔ لیکن « مجمل التواریخ » اور تاریخ طبری میں اسے منوچہر کا بیٹا قرار دیا ہے ۔ طبری کی[2] روایت یہ ہے :

« منوچہر را پسری بود، نام او طہماسپ و منوچہر براو خشم گرفتہ بود و خواست کہ بکشدش بدان سبب کہ اورا دختری بود و طہماسپ بزنی کردہ[3] بود . پس سرہنگان طہماسپ را درخواستند، بدیشانش بخشید و گفت کہ از بادشاہی من بیرون شود ۔ آن دختر کہ زن او بود بستید و در خانہ باز داشت و منجمان گفتہ بودندکہ اورا ازین زن پسری باشد کہ پادشاہ

۱ــ حماسہ سرائی ص۴۸۲ ۲ــ ایضاً ص ۴۸۱

۳ــ مگر بندھشن میں ہے کہ اس نے افراسیاب کے منجم نامون کی بیٹی سے عقد کیا تھا (حماسہ سرائی ص ۴۸۰)

شود ، پس اورا پسری آمد زاب و پسرش کودک بود که منوچہر بمرد » -

کَے : دیوان غالب ص ۳۲۰ -

کَے اوستائی لفظ کوی سے نکلا ہے جو پہلوی میں کَے اور فارسی میں کَے ہوگیا ہے - کلمۂ کوی « گا تھا » میں مطلق امیر اور شاہ کے معنوں میں آیا ہے - البتہ « اوستا » کے آخری حصوں میں ایک خاندان کا لقب ہے جن میں پہلا قباد اور آخری گشتاسپ ہے لیکن پہلوی اور عربی روایت میں آخری بادشاہ داراب ہے - « شاہنامہ » میں یہ کلمہ خاص خاندان کے معنوں میں عموماً استعمال ہوا ہے - گویا اس لحاظ سے فردوسی نے پہلوی اور اسلامی روایت کو برتا ہے لیکن حسب ذیل اشعار سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیمی روایت بھی اس کے ذہن[1] میں تھی :

تو بشناس کز مرز ایران زمین — یکی مرد ُبد نام او آبتین
ز تخم کیاں بود و بیدار بود — خرد مند وگرُد و بی آزار بود
تہمتن ہمیدون یکی جام مے — بخورد آفرین کرد بر جان کَے

کیقباد[2] : دیوان سودا[3] ص ۵ -

فردوسی کی روایت کی بنا پر جب گرشاسپ مرگیا تو زال نے موبدوں سے لائق بادشاہ کے بارے میں مشورہ کرنا شروع کیا - انہوں نے فریدوں کے خاندان کے ایک شخص قباد کا نام تجویز کیا جو کوہ البرز میں رہتا تھا - پس زال نے رستم کو اس کے پاس بھیجا - قباد نے زال کا پیغام قبول کیا اور رستم کے ہمراہ آیا اور تخت ایران پر متمکن ہوا - کچھ دنوں بعد افراسیاب سے سخت جنگ کی - رستم بھی ساتھ تھا ، اس نے بھی بڑی جوانمردی دکھائی - افراسیاب مقابلے کی تاب نہ لاسکا اور صلح کی بات چیت کرنے لگا - چنانچہ اس بات پر صلح ہوئی کہ جیحون ایران اور توران کے درمیان سرحد ہوگی - قباد پھر فارس کی طرف متوجہ ہوا اور استخر کو اپنا پاے تخت قرار دیا - اس نے بہت سے شہر آباد کئے - دس سال سیاحت میں بسر کئے - پھر فارس واپس آیا - اس طرح سو سال حکومت کی - اس کے چار لڑکے تھے کیکاؤس ، کَے آرش ، کَے پشین ، کَے ارمین -

---

۱ــ حماسہ‌سرای ص ۴۹۳

۲ ــ اوستا میں کوات کوی ، پہلوی میں کوات کَے اور عربی فارسی میں کیقباد ہے -

۳ــ کہ جس کے حشمت و جاہ و جلال کو ہرگز کبھو نہ پہنچنے دارا سے لیکے تابہ قباد ــ قرائن ہیں میں کہ قباد سے یہی بادشاہ مراد ہے جو ساسانی قباد (یعنی کواذ متوفی ۵۳۱ء) سے جاہ و حشمت میں بڑھا ہوا تھا -

کیکاؤس[1] : ع۔۔یہ سکندر ہے نہ دارا، نہ کیکاؤس ہے ۔

فردوسی کی روایت کی بنا پر کیقباد کے بعد اس کا بیٹا تخت نشین ہوا ۔ پہلے مازندران پر حملہ کیا، وہاں کے بادشاہ ارژنگ شاہ نے دیوسفید سے مدد طلب کی۔ دیو نے کاؤس اور اس کے سپاہیوں کو اندھا کرکے قید کر دیا ۔ اس کے ساتھوں میں ایک بچ گیا تھا ۔ اس نے یہ خبر زال کو پہنچائی ۔ زال نے رستم کو مازندران بھیجا ۔ رستم نے دیو سپید کو مار کر اس کا جگر ایرانیوں کی آنکھوں پر پھیرا اور اس طرح سب کی بینائی واپس آئی ۔ کیکاؤس رستم کے مشورہ پر مازندران کو ارژنگ کے بیٹوں کو سپرد کر کے ایران واپس آگیا ۔ کچھ دنوں بعد توران، چین، مکران، پر حملہ کیا اور ان کے بادشاہوں کو اپنا باجگزار بنایا ۔ پھر بربر پر حملہآور ہوا ۔ شاہ بربر مصر اور ھامآوران کے بادشاہوں کی مدد سے نبردآزما ہوا مگر تینوں ہار گئے اور کیکاؤس کو خراج دینا منظور کرلیا ۔ کیکاؤس نے شاہ ھامآوران کی بیٹی سودابہ سے عقد کیا، مگر شاہ نے کسی تدبیر سے اسکو قید کرلیا ۔ موقع سے فائدہ اٹھاکر افراسیاب ایران پر حملہ آور ہوا اور اسکو اپنے قبضہ میں کرلیا ۔ بالآخر رستم ھامآوران گیا اور کیکاؤس کو قید سے چھڑایا ۔ وہ مع سودابہ ایران آیا اور افراسیاب کو ایران سے باہر نکالا پھر ایک شاہی محل کوہ البرز میں تعمیر کرایا ۔ کچھ ہی دنوں بعد دیووں کے فریب میں آکر آسمان پر[2] چلا گیا پھر چین کے جنگل میں زمین پر اوندھا گرا، ایرانی پہلوانوں کو اس کی خبر ملی تو وہاں سے اسکو ایران لائے اور وہ نیکی کی طرف متوجہ ہوا ۔ اس کے بعد رستم اور سہراب کی جنگ، سیاؤش کی داستان، سودابہ کا اس پر عاشق ہونا، اور باپ کا سیاؤش پر غضب کھانا، بیٹے کا توران بھاگ جانا اور افراسیاب کے ہاتھوں اس کا قتل ہونا، کیخسرو کی داستان، اور اس کا ایران کے تخت پر بیٹھنا « شاہنامہ » کے موضوعات ہیں ۔ کیکاؤس اس وقت تک جب کہ کیخسرو نے افراسیاب کو قتل کیا، زندہ تھا ۔ اسکی حکومت کی مدت ١٦٠ سال تھی ۔

کیخسرو : دیوان غالب ص ١٣٧ ، ١٩٩ ، ادبی خطوط ص ٤٤

« شاہنامہ » فردوسی میں کیخسرو کی داستان سیاؤس[3] کے قتل کے فوراً بعد شروع

---

١ ۔ اوستائی شکل کوی اوسن یا کوی اوسذن اور پہلوی کی اوس ہے ۔ اوستا میں کیقباد کے بیٹے اس کا نام مذکور ہے ۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ رگ وید کا نام اوسنس کاوی (Usana Kavya) یہی ہے (ص ٥٠٩)

٢ ۔ دینکرت کتاب نہم فصل ٢٢ میں اس کے آسمان پر جانے کی تفصیل ہے ۔ حماسہ سرائی ص ٥٠٠

٣ ۔ سیاؤش کی داستان کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو حماسہ سرائی ص ٥١٠-٥١٥

ہوجاتی ہے ۔ افراسیاب کی بیٹی فرنگیس سیاوش کی بیوی تھی ، اس کا شوہر جب افراسیاب کے حکم سے قتل ہوگیا تو اس سے ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام کیخسرو رکھا گیا۔ افراسیاب نے اسکو گڈریے کے پاس پہاڑ پر بھیج دیا تاکہ اسے اپنی نسل کا علم نہو سکے اسطرح کیخسرو کی پہاڑوں میں پرورش ہوئی ۔ کچھ دنوں بعد پیران اسکو اپنے پاس لے آیا اور بڑی شفقت سے پرورش کرنے لگا ۔ پھر افراسیاب کے حکم سے وہ اور اسکی ماں فرنگیس دونوں گنگ‌دژ میں بھیج دئے گئے آخرکار گیو پسر گودرز اپنے باپ کے حکم سے توران گیا اور سات سال کی جستجو کے بعد اُن کا پتا چلایا ۔ چنانچہ وہ انہیں ایران لے آیا۔ یہاں پہلوانوں میں کیخسرو یا فریبرز پسر کاؤس کے جانشین نامزد کرانے میں اختلاف رونما ہوا، بالآخر طے پایا کہ جو بہمن‌دژ کو فتح کرے وہی مستحق حکومت ہوگا ۔ یہ کام صرف کیخسرو انجام دے سکا اس لئے کہ فرکیانی[1] اس کے شامل حال تھی ۔ پھر کیخسرو کاؤس کے حکم سے باپ کے خون کا بدلہ لینے کے درپے ہوا ۔ سالوں کی جنگ و خونریزی کے بعد ایک نیک مرد ہوم نامی کے ذریعے قاتل (افرسیاب) کو گرفتار کرکے اسکو مع اس کے بھائی گرسیوز کے قتل کردیا ۔ افراسیاب کے قتل کے بعد کاؤس نے کیخسرو کو تخت نشین کردیا اور خود ۱۶۰ سال کی حکومت کے بعد فوت ہوگیا ۔ کیخسرو نے افراسیاب کی بیٹے جہن کو قلعہ سے چھڑاکر توران کا تخت بخشا اور خود چند دنوں بعد تخت سے دستبردار ہوا اور لہراسپ کو اپنا جانشین مقرر کرکے طوس، گودرز اور فریبرز کے ساتھ ایک پہاڑ میں ناپید ہوگیا ۔

« اوستا » میں کیخسرو ایک زبردست پہلوان اور عظیم بادشاہ کی حیثیت سے آیا ہے ، ادبیات پہلوی میں اس کا نام کےخسرو اور کےخسروب کی شکل میں ملتا ہے ۔ وہ زرتشت کے ظہور کے قبل آیین مزدیسنا پر کاربند تھا ۔ اس نے دوبڑے کام انجام دئے ۔ ایک تو افراسیاب کا قتل ، دوسرے بددینوں کے بتکدہ کی ویرانی (جو دریاے چیچست کے کنارے واقع تھا) اور آتشکدۂ آذر گشسپ کا قیام (جو کوہ استوند پر واقع تھا)۔ اسلامی مورخوں نے کیخسرو کی بابت جو اطلاعات بہم پنہچائی ہیں وہ « شاھنامہ » سے عموماً ملتی ہیں[2] ۔

شبرنگ سیاوش : اردو میں مطلق گھوڑے کے لئے آیا ہے ۔ لیکن « برہان قاطع » (ص ۱۴۴۵) میں سیاوش کے گھوڑے کا یہی نام بتایا گیا ہے ۔ ڈاکٹر معین نے لکھا ہے کہ

---

۱ ــ دیکھئے حماسہ سرائی ص ۴۹۳ ـ ۴۹۵

۲ ــ حماسہ سرائی ص ۵۲۴

صاحب « برهان » کو دھوکا ہوا ہے ۔ در اصل سیاوش کے گھوڑے کا نام بہزاد[1] تھا اور وہ سیاہ رنگ تھا، یہی صفت (شب رنگ) « شاہ نامہ » میں اس طرح آئی ہے :

بیاورد شبرنگ بہزاد را   که دریافتی روز کین باد را

بہر حال اردو ادب میں گھوڑے کا خیال سیاوش ہی کے گھوڑے کے نام سے پیدا ہوا ہے ۔ سودا کے چند شعر ملاحظہ فرمائیے :

ء ۔ جس جگہ سرگرم کاوے پر ترا شبرنگ ہے
گاہ آجائے نظر گاہ نظر سے غائب

پھرا ہوا بیچ وہ شبرنگ ہے جگنوں کی دمک
ء ۔ کاوے میں یہ رکھے ہے وہ شبرنگ رنگ ڈھنگ

تیرے شبرنگ کے جلوے کے تیں گر دیکھے
کہے وہ اس کو کنھیا ز رہ حسن و جمال

(کلیات ص ٢٦٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٨ ، ٢٨٠ وغیرہ)

افراسیاب : توران کا بادشاہ تھا جس کا سلسلہ تور پسر فریدوں تک پہنچتا ہے ۔ تور فریدوں کے نواسے منوچہر کے ہاتھوں قتل ہوا ، اسی وقت سے توران اور ایران کی پشتینی دشمنی کا آغاز ہوتا ہے ۔ افراسیاب ایران کا سخت ترین دشمن تھا ، اس نے کئی مرتبہ ایران پر حملہ کر کے تباہ و برباد کیا ۔ دونوں ملکوں میں وقتی طور پر صلح ہوجاتی مگر جلد ہی لڑائی چھڑ جایا کرتی ، یہاں تک کہ سیاوش افراسیاب کے یہاں قید اور پھر اس کے بھائی کے ہاتھ قتل ہوا ۔ اس جوانمرد کے قتل نے سارے ایران میں ایک آگ لگادی ۔ گیو پسر گودرز توران گیا اور سیاوش کے بیٹے کیخسرو کو ایران لے آیا ۔ کاؤس نے اس کو اپنا جانشین مقرر کیا ۔ اس کے بعد سے دونوں ملکوں میں سخت ترین لڑائیاں ہوئیں ۔ بالآخر افراسیاب کو شکست ہوئی اور وہ کیخسرو کے ہاتھوں قتل ہوگیا ۔

کے لہراسپ : مقدمۂ دیوان غالب ص ١٢١ ۔

فردوسی کی روایت کے مطابق کیخسرو لہراسپ[2] کو اپنا جانشین مقرر کرکے

---

١ ۔ ڈاکٹر صفا نے اس کا پورا نام شبرنگ بہزاد لکھا ہے ، (حماسہ سرائی ص ٢٣٦، ٢٣٧ ، ٥١٢) شبرنگ ایک دیو بھی تھا (ایضاً ص ٣٢٣)

٢ ۔ اوستا میں اس کا نام « کوی ویشتاسپ پسر اؤروت اسپ » آیا ہے ۔ اس سے پہلوی اور فارسی میں گشتاسپ پسر لہراسپ ہوگیا ۔

تخت سے دست بردار ہوگیا تھا ۔ ارکان سلطنت کے اعتراض پر اس نے لہراسپ کے نسب[1] کے متعلق بتایا کہ وہ کَے پشین اور کیقباد کی اولاد میں ہے اور فرکیانی اس کے شامل حال ہے ۔ اس طرح لوگ اس کی حکومت پر راضی ہوئے اور مہرماہ کے روز[2] مہر کو اس کی تاجپوشی ہوئی ۔ اس نے بلخ میں آذر برزین[3] نام کا آتشکدہ تعمیر کرایا ۔ لہراسپ کے دو بیٹے تھے ، پہلا زریر دوسرا گشتاسپ ۔ دربار میں کاؤس کے پوتوں میں سے دو موجود تھے ۔ ان کی وجہ سے لہراسپ اپنے بیٹوں کی طرف سے بےپروا تھا ۔ گشتاسپ اس بات سے ناراض ہوکر پہلے ہندوستان اور پھر روم چلا گیا ۔ اور قیصر روم کی بیٹی کتایون سے شادی کی ۔ بالآخر باپ کی خدمت میں ایران واپس آیا تو لہراسپ اس کو تخت نشین کر کے حکومت سے دستکش ہوگیا اور نوبہار بلخ میں چلاگیا اور خدا کی پرستش میں مصروف ہوا ۔ اس کے زمانے میں جب زرتشت نے نئے مذہب کا اعلان کیا تو اس نے یہ مذہب قبول کرلیا ۔ آخرکار ارجاسپ[4] تورانی کے ہاتھوں قتل ہوا ۔ لہراسپ نے ۱۲۰ سال حکومت کی ۔ اس کے بیٹے گشتاسپ کے زمانے میں زرتشی مذہب کو بڑا فروغ ہوا ۔ اس نے یہ مذہب قبول کرلیا تو ارجاسپ تورانی نے دوبارہ حملہ کیا لیکن گشتاسپ کے بیٹے اسفندیار کے ہاتھوں ارجاسپ قتل ہوگیا ۔ اسفندیار کو تخت ایران کی بڑی آرزو تھی ۔ مگر گشتاسپ تخت سے دستکش نہیں ہونا چاھتا تھا ۔ اس بنا پر اس نے اسفندیار کو رستم سے لڑنے سیستان بھیج دیا اور وہ رستم کے ہاتھوں قتل ہوگیا ۔ رستم نے اسفندیار کے بیٹے بہمن کی پرورش کی ۔ گشتاسپ بالآخر بہمن کو سلطنت دیکر فوت ہوگیا ۔ گشتاسپ پر کیانی خاندان کا خاتمہ ہوجاتا ہے ۔

<u>بہمن :</u> دیوان غالب ص ۱۹۹ ۔

« شاہنامہ » کی روایت کے مطابق سیستان کی جنگ میں اسفندیار کے دو لڑکے مہرنوش اور نوش‌آذر قتل ہوئے اور صرف بہمن بچ گیا ۔ رستم نے اسفندیار کی خواہش کے مطابق اس کی ہر طرح سے تربیت کی ۔ کچھ دنوں بعد گشتاسپ نے اسے تخت نشین

---

۱ ــ شاہنامہ میں اس کو اروند کا بیٹا ، اور کےپشین کا پوتا قرار دیا ہے ، لیکن پہلوی روایت میں کے پشین کے بیٹے منوش کا پوتا اور اُز کا بیٹا بتایا گیا ہے ۔ طبری اور بیرونی کی روایت پہلوی روایت کے مطابق ہے (حماسہ سرائی ص۵۲۶ ۔)

۲ ــ ایران بعہد ساسانیان ۲۲۷ ۔ اسی دن مشہور تیوہار مہرگان منایا جاتا ہے ۔

۳ ــ اس اہم آتشکدہ کی تفصیل مزد یسنا ص ۲۱۵ ۔ ۲۱۸ میں بیان ہوئی ہے

۴ ــ افراسیاب کے بعد ایران کا سب سے بڑا دشمن ، دیکھئے حماسہ سرائی ص ۶۲۶ ۔ ۶۲۷

کیا اور اردشیر کا لقب دیا ۔ بہمن سب سے پہلے اپنے باپ کے قتل کا بدلہ لینے سیستان گیا اور زال پدر رستم کو قید کردیا ۔ پھر فرامرز نے اس کا مقابلہ کیا لیکن اس کو بھی شکست فاش ہوئی اور اس کے بہت سے ہمراہی موت کے گھاٹ اتار دئے گئے اور وہ خود گرفتار اور پھر قتل ہوا ۔ گشتاسپ کا بیٹا پشوتن بہمن کا وزیر تھا، اس کی تجویز پر بہمن نے زال کو معاف کردیا اور پھر ایران واپس آیا ۔ بہمن کے ساسان نام کا ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہما ملقب به چہرزاد تھی ۔ بہمن نے اسی لڑکی کو اپنا جانشین نامزد کیا[1] ۔ اس کی سلطنت ۹۹ سال رہی ۔

بہمن کا نام «اوستا» میں نہیں آیا ۔ لیکن پہلوی متون میں و ہومن سپند داتان یعنی وہومن پسر سپند دات کئی بار ذکر ہے ۔ «دینکرت» میں اس کو ان بادشاہوں میں شامل کیا ہے جو زرتشت کے بعد وجود میں آئے اور دین مزدیسنا کے پیرو رہے ۔ بعض اسلامی تاریخوں میں اس کو اردشیر اول بادشاہ ہخامنشی اور بعض میں اردشیر دوم سمجھا[2] گیا ہے ۔

داراب : دیوان غالب ص ۱۹۹ ۔

«شاهنامه» کی روایت کے مطابق بہمن نے اپنی بہن ہمائے (چہرزاد) سے شادی کرلی تھی اور اس کو اپنا جانشین مقرر کیا ۔ اسی سے ایک بیٹا پیدا ہوا جو داراب کہلایا ۔ کہتے ہیں یہ بیٹا باپ کی وفات کے بعد پیدا ہوا اس لئے اس کی ماں نے پیدا ہونے پر اس کو ایک صندوق میں رکھکر دریا میں ڈال دیا چنانچہ ایک دھوبی نے اس کو نکالا اور اس طرح داراب اس کا نام ہوا ۔ پہلوی ماخذ میں اس کا نام دارا یا دارائے ذکر ہوا ہے اور فردوسی نے تخت پر بیٹھنے کے بعد اُس کو دارا کے نام سے یاد کیا ہے، کہتا ہے :

چو دارا بتخت کیی بر نشست   کمر بر میان بست و بکشاد دست

داراب نے ۱۲ سال حکومت کی ۔ اس کے دو بیٹے تھے، ایک دارا جو اس کے بعد ایران کا بادشاہ مقرر ہوا اور دوسرے اسکندر جو بادشاہ روم فیلقوس کی لڑکی سے پیدا ہوا اور اپنی ماں کے رشتے سے یونان کا بادشاہ منتخب ہوا ۔ بعض مورخوں نے[3] سکندر کی شاهنامه والی روایت نقل کی ہے ۔

---

۱ ۔ حماسه سرائی ص ۵۳۸

۲ ۔ ایضاً ص ۵۳۹

۳ ۔ ایضاً ص ۵۴۵

دارا : پہلے دارا[1] کا نکل آیا تھا نام
اس کے سرہنگوں کا جب دفتر کھلا (دیوان غالب ۱۴۹)
نہ گور سکندر نہ ہے قبر دارا
مٹے نامیوں کے نشاں کیسے کیسے
پہلے خوددار تو مانند سکندر ہوئے
پھر جہاں میں ہوس شوکت دارائی کر (کلیات اقبال ص ۲۲۲)

تمام مورخوں کے بیان کے مطابق دارا ایران کا آخری (کیانی) بادشاہ ہے جو اپنے باپ داراب کے بعد ایران کا بادشاہ ہوا ۔ اس نے شہر زرنوش آباد کیا ، لیکن سکندر کی بغاوت اور اس کی تین جنگوں کے بعد کرمان بھاگ گیا اور سکندر سے صلح کی درخواست کی لیکن جب صلح کی صورت نہ نکلی تو اس نے بادشاہ ہند سے مدد طلب کی ۔ سکندر نے اس کو مہلت نہ دی اور اس پر برابر لشکر کشی کرتا رہا ۔ بالآخر دارا کے دو بدعہد وزیر ماہیار و جانوسیار نے انعام و جاہ کے لالچ میں اسے قتل کردیا۔ اس طرح ایران کا ملک اسکندر کے قبضے میں آگیا۔ اس روایت کو مورخوں کے بیان سے مقابلہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دارا داریوش سوم ہے جس کے زمانے میں سکندر نے حملہ کیا تھا اور جو اپنے دو مقربین کے ھاتھوں قتل ہوا[2]۔

اسکندر : اُردو ادب کی مقبول ترین تلمیح ہے جو جاہ و جلال کے مجسمے موجد آئینہ ، معمار سد سکندری ، آب حیواں کے تلا کی حیثیت سے بکثرت مستعمل ہے ۔ مشکل سے کوئی دیوان ایسا ملےگا جس میں اسکندر کا ذکر نہ ہوا ہو۔ پہلے دیوان غالب سے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں ۔

نقش پائے خضر یاں سد سکندر ہوگیا ، اے اسد حیرت انداز رہبر ہے عناں گیر (۳۰)
گر کرے یوں امر نہی بوتراب آئینے میں ، نگاہ گلرخاں سد اسکندر بنے بہر (۴۰)
ڈبوتا چشمۂ حیواں میں گر کشتی سکندر کی ، اسد جز آب بخشیدن ز دریا خضر کو کیا تھا (۷۷)
یہ گمرھی سکندر ہے محو حیرانی ، لب نگار میں آئینہ دیکھ آب حیات (۹۶)
گر لب کو نہ دے چشمۂ حیواں سے طراوت ، ممکن ہے کرے خضر سکندر سے ترا ذکر (۱۲۷)
گو شرف خضر کی بھی مجھکو ملاقات سے ہے ، تو سکندر ہے مرا فخر ہے ملنا تیرا (۱۲۸)

---

۱ ۔ دیکھئے دیوان ذوق ص ۱۹۸ ، ۲۴۵ ، ۲۶۶ ، ۲۷۵ وغیرہ

۲ ۔ حماسہ سراتی ص ۵۴۵

شاہ کے آگے دھرا ہے آئینہ　　اب مآلِ سعی اسکندر کھلا　　(۱۴۰)
کیا کیا خضر نے سکندر سے　　اب کسے رہنما کرے کوئی　　(۲۴۲)

غالب نے ایرانی یا یونانی سکندر کے جاہ و جلال کا ذکر نہ کرکے اپنے سکندر کو خضر کا پیرو اور موجد آئینہ اور معمار سدسکندر کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔

کلیات اقبال:

نہیں ہے وابستہ زیر گردوں کمال شان سکندری سے
تمام ساماں ہے تیرے سینے میں تو بھی آئینہ ساز ہوجا　　(۱۰۸)

کرم اے شہ عرب و عجم کہ کھڑے ہیں منتظر کرم
وہ گدا کہ تو نے عطا کیا ہے جنھیں دماغ سکندری　　(۲۰۱)

پہلے خود دار تو مانند سکندر ہوجائے
پھر جہاں میں ہوس شوکت دارائی کر　　(۲۲۲)

نگاہ فقر میں شان سکندری کیا ہے
خراج کی جو گدا ہے وہ قیصری کیا ہے　　(۳۴۷)

مرا فقر بہتر ہے اسکندری سے
یہ آدم گری ہے وہ آئینہ سازی　　(۴۳۲)

کنار دریا خضر نے مجھ سے کہا بانداز محرمانہ
سکندری ہو قلندری ہو یہ سب طریقے ہیں ساحرانہ　　(۴۶۲)

اقبال کے یہاں سکندر جاہ و جلال کا مجسمہ ہے اور آئینہ سازی ہی اس کی عظمت کی افزایش کا سبب ہے۔ اس نے ایرانی یا یونانی سکندر کو خیالی سکندر سے ملا دیا ہے۔

اب ذیل میں سکندر کے متعلق ایرانی روایات کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے:

قدیم ایرانی و اسلامی روایات میں سکندر کے بارے میں دو قسم کی باتیں ملتی ہیں:

پہلوی متون میں اس بادشاہ کو اکثر گجستک (ملعون) اور اس کا مقام اروم (یونان) بتایا گیا ہے بندھشن کی فصل ۳۳[1] میں ہے:

«دارای دارایان کی حکومت کے دور میں الکسندر کیسر اروم سے ایرانشہر پر حملہ آور ہوا اور دارا کو قتل کر دیا اور تمام خاندان شاہی، مغ اور

۱ حماسه سرائی ص ۲۴۶

امرا اور بزرگوں کو منتشر کر ڈالا ۔ مقدس آگ کو بجھا دیا اور دین مزدیسنا کو ذلیل و خوار کیا ۔ اور زند کو اروم بھیج دیا اور «اوستا» کو نذر آتش کردیا اور ایران کو نوے حصوں میں تقسیم کیا ۔ اسی زمانے میں ارتخشتر پاپکان (اردشیر بابکان)ظاہر ہوا ۔ اس نے یونانیوں کو قتل کرکے ایرانی بادشاہی کو دوبارہ زندہ کیا» ۔

اسی طرح تمام ساسانی کتابوں میں اسکندر ملعون قرار دیا گیا ہے اور غالباً انہیں سے متاثر ہوکر اسلامی مورخوں نے اسے ویران‌کار کے لقب سے یاد کیا ہے ۔ باوجود اس‌کے «شاهنامه» میں ایک طرف تو اس کا نسب کیانی اور اسے ایسا شریف، شجاع اور دانشور بتایا گیا ہے جس نے بڑی شاندار فتوحات حاصل کیں ۔ دوسری طرف ایک بار اردشیر کی داستان میں اور دوسری بار خسرو پرویز کے قیصر روم کے جواب نامے میں اسے برے الفاظ میں یاد کیا گیا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ فردوسی کے سامنے دونوں روایتیں تھیں، دووسری روایت کا ماخذ تو سبھی کتابیں ہیں لیکن پہلی روایت میں ایرانیوں کے قومی تعصب کو دخل ہے ۔ سکندر نے جب ایران پر قبضہ کرلیا تو اسے بھی اپنے ملکی بادشاہوں میں شامل کرکے اس کو داراب کا بیٹا گردان دیا[1]۔

ایرانی، تورانی، ساسانی: (کلیات اقبال ۱۳۴، ۲۱۵، ۲۱۸)

ایران: پہلوی میں ایرانشتر تھا، شتر (شہر) بمعنی مملکت ہے ۔ رفتہ رفتہ اس کا دوسرا جزء حذف ہوگیا ۔

توران: دریائے آمو سے اس پار کا علاقہ فریدوں نے اپنے بیٹے تور کو دیا تھا، اسی بنا پر یہ توران کے نام سے موسوم ہوا ۔ تورانی اسی علاقہ کے رہنے والے کو کہتے ہیں ۔

ساسان: اردشیر پسر بابک کا دادا تھا، وہ ایک اعلی گھرانے سے تعلق رکھتا ۔ اس کی شادی بازرنگی خاندان میں ہوئی تھی ۔ وہ استخر میں اناهیذ (اناهیتا) کے معبد کا رئیس تھا ۔ اس کی وفات پر اس کا بیٹا بابک اس معبد کا رئیس منتخب ہوا تھا ۔ ساسانی خاندان اسی کی طرف منسوب ہے، اس خاندان کا بانی اردشیر ہے ۔

اردشیر: اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری (بال جبریل ۱۶۰)

---

۱ شهنامه نمرانی ص ۵۴۲

اقبال نے اردشیری کلمہ کو شاهنشاهی کا مترادف قرار دیا ہے اور اس طرح دوسرے ساسانی بادشاہ پرویز کو بھی وہ شاهنشاهیت کا نمونہ قرار دیتے هیں۔ اردشیر ساسانی خاندان کا بانی تھا۔ اس کا دادا ساسان استخر میں اناهیذ کے معبد کا رئیس تھا۔ اس کی وفات پر اردشیر کا باپ بابک اسی عہدے پر مامور ہوا۔ اس کے کئی بیٹے تھے جن میں شاپور اور ارتخشتر (اردشیر) قابل ذکر هیں۔ اردشیر بہت حوصلہ مند تھا اور باپ هی کی زندگی میں مقامی بادشاهوں سے نبرد آزما رہ چکا تھا۔ مگر بابک کی وفات پر شاپور اس کا جانشین ہوا۔ اردشیر اپنے بھائی سے جنگ کرنے والا هی تھا کہ دفعتاً شاپور کا انتقال ہوگیا۔ اردشیر نے کرمان اور خلیج فارس کے علاقے کو بھی جلد فتح کرلیا۔ اس کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خائف ہوکر اشکانی بادشاہ نے اس پر حملہ کردیا۔ مگر ۲۲۴ع میں شاہ کو شکست ہوئی اور اردشیر کا طیسفون پر قبضہ ہوگیا۔ پھر وہ شہنشاہ ایران کا لقب اختیار کرکے دوسری فتوحات کی طرف متوجہ ہوا۔ اس نے آذربائیجان اور آرمینیہ فتح کیا، پھر سیستان، ابہر شہر (خراسان) مرگیانا (مرد)، خوارزم اور باختر کو زیر کرکے ایک عظیم الشان سلطنت کو قائم کیا۔ اس طرح هنخامنشی سلطنت کے ساڑھے پانچسو سال بعد دوبارہ اهل فارس نے تمام ایران کے لوگوں پر اپنا تسلط قائم کیا اور ایک نئی مشرقی سلطنت وجود میں آئی جو سلطنت روما کے دوش بدوش چلتی رهی۔ اور ایک ایسا تمدن سامنے آیا جو اشکانی تمدن کا تسلسل نہیں بلکہ اس کا تکملہ تھا۔

اردشیر کا انتقال ۲٤۱ع میں ہوا اور اس کی جگہ اس کا بیٹا شاپور اول تخت نشین ہوا، مرور زمان سے اردشیر کے گرد افسانے کا ایک ہالہ پیدا ہوگیا۔ اور داستان «کارنامک ارتخشتر پاپکان» میں جو اردشیر سے متعلق ہے، افسانۂ شاہ کروش بزرگ کے متعدد خط و خال پائے جاتے هیں۔

<u>بہرام</u>[1] : دیوان غالب ص ۱۳۷

ساسانی بادشاهوں میں بہرام نام کا سب سے مشہور اور شاندار بادشاہ بہرام گور ہے۔ وہ یزدگرد اول (م ٤۲۱ء) کا بیٹا اور جانشین اور نہایت هردلعزیز بادشاہ تھا اقوام شمالی اور دولت بازنتینی کے خلاف لڑائیوں میں بہادری کے جو جوهر اس نے دکھائے اس کے بہت سے قصے مشہور هیں۔ اسی طرح اس کے شکار کے کارنامے اور

۱۔ اوستا ورثراغنہ، پہلوی ورهرام، ایک بڑے درجے کا ایزد جواردی‌بہشت سے متعلق تھا، دیکھئے مزدیسناص ۲۵ اور برهان قاطع ۱ : ۳۲٤ حاشیہ - یہ نام ساسانی دور میں مقبول تھا۔ هندوستانی مسلمانوں میں بھی خال‌خال پایا جاتا ہے -

عشق کی داستانیں بھی زبان زد خاص و عام ھیں ۔ ان کار ناموں اور داستانوں کو نہ صرف ادبیات فارسی میں زندہ جاوید بنایاگیا ھے بلکہ صدیوں تک مصوروں نے ان مضامین کو اپنی تصویروں میں دکھایا ھے ۔ علاوہ بریں قالینوں اور پردوں میں بھی یہ تصویریں منقش کی گئی ھیں۔ وہ عربی میں شعر کہتا اور کئی زبانوں میں گفتگو کر سکتا تھا ۔ موسیقی کا بیحد دلدادہ تھا ۔ ایک افسانے کی رو سے اس نے ھندوستان کے گویوں کو ایران بلوایا تھا ۔ اس نے ۴۳۸ یا ۴۳۹ء میں وفات پائی ۔ فردوسی نے طبعی موت لکھی ھے لیکن اکثر عربی مورخوں نے گورخر کے پیچھے گھوڑا دوڑانے اور کوئیں میں گرنے کو موت کا سبب قرار دیا ھے ۔ عمر خیام کہتا ھے :

بہرام کہ گور می گرفتی دایم   دیدی کہ چگونہ گور بہرام گرفت

نوشیروان :

محبت خویشتن بینی محبت خویشتن داری
محبت آستان قیصرو کسری[1] سے بے پروا   (کلیات اقبال ص ۳۲۹)

بیشہ میں معدلت کے وہ شیر ھے تو شاھا
نوشیرواں کو جس سے ھرگز نہ ھمسری ھو   (ذوق[2] ص ۲۰۲)

کبھی آوارۂ بے خانماں عشق
کبھی شاہ شہاں نوشیرواں عشق   (اقبال ۳۱۷)

اگرچہ اقبال کی اس تلمیح میں نوشیرواں کا ذکر ایک شہنشاہ کی حیثیت سے ھوا ھے لیکن مشرقی روایات میں وہ ایسا بادشاہ مانا گیا ھے جو عدل و انصاف کا نمونہ تھا، عربی اور فارسی مصنفین نے بے شمار حکایتیں بیان کی ھیں جو بادشاہ کی دادگستری کی مثالیں پیش کرتی ھیں۔ نظام الملک نے نمونہ کے طور پر ایک بڑی حکایت لکھی ھے ۔ دوسری حکایت مسعودی نے بیان کی ھے جسے بعد کے مصنفین نے دھرایا ھے ۔ بعض اور روایات بھی ھیں جو اکثر افسانہ آمیز ھیں تاھم ان سے اس بات کی حقیقت کھلتی ھے کہ خسرو کی انصاف پسندی کی روایت بہت پرانی ھے ۔

خسرو اول کواذ (قباد) کا تیسرا بیٹا تھا ، ۵۳۱ میں تخت نشین ھوا اور ۵۷۹ میں وفات پائی ۔ وہ تاریخ میں انوشرواں (انوشک رواں = صاحب روح جاوید) کے نام سے مذکور ھے۔ اس کی آمد سے ساسانیوں کی تاریخ میں درخشاں ترین عہد کا آغاز ھوتا ھے[2] ۔ مزدکیوں

---

۱ نوشیرواں کا نام خسرو تھا ، اس کا معرب کسروی (یعنی کسری ھے)

۲ مزید دیکھئے ص ۲۳۶ ، ۲٦٦

کی خطرناک بدعت کا خاتمہ اور ملک کے اندر امن و امان کا دور دورہ ہوا - پروفیسر کرسٹن‌سن نے «ایران بعہد ساسانیاں» کا آٹھواں باب[1] اسی بادشاہ کے کارناموں پر وقف کیا ہے جس کے مطالب یہ ہیں -

شاہی اقتدار کا استحکام، معاشرتی نظام کا ازسرنو قیام، اصلاح مالیات، فوجی اصلاح، روم کے ساتھ جنگ، ہپتالی اور ترک، یمن کی فتح، خسرو کی شخصیت، انوشگ‌زاد کی سرکوبی، پایۂ تخت اور محلات شاہی اور نظام حکومت کی تفصیل، آداب دربار، امتیازات و خطابات و سیاست، ادبی اور فلسفیانہ تمدن کا شاندار عہد، تعلیم و تربیت و علوم، طب اور برزویہ حکیم، مذهب پر فلسفه کا رنگ، هندوستان کا ادبی اثر، زرتشتیت کا انحطاط وغیرہ -

خسرو اول انوشروان کے عہد میں ایک طرف یونانیت کا احیا ہوا تو دوسری طرف ایرانیوں کی ذہنی زندگی پر ہندوستان کے تمدن کا بھی اثر پڑا - پہلوی کی ایک چھوٹی کتاب «مادیگان چترنگ» میں ایک روایت سے ظاہر ہے کہ شطرنج کا کھیل ہندوستان سے ایران اسی زمانے میں آیا - متعدد ہندوستانی کتابیں پہلوی میں ترجمہ ہوئیں - ان میں ایک بُدھی افسانہ «بلوہر و بوذاسف» ہے جس کی اصل تو ضائع ہوگئی لیکن عربی ترجمہ موجود ہے - اس کے سریانی ترجمے سے یونانی افسانہ موسوم بہ «برلام ویؤاسف» ماخوذ ہے - اس سے بھی زیادہ مشہور کتاب «کلیلک و دمنگ» ہے جو سنسکرت پنچ تنتر کا ترجمہ ہے - اس کا مترجم برزویہ طبیب تھا - مختصر یہ کہ انوشروان کا عہد ساسانیوں کی تاریخ میں ایک نہایت درخشاں زمانہ ہے - ایران کو اس عہد میں وہ عظمت حاصل ہوئی جو شاپور اول و دوم کے دور میں بھی اسے نصیب نہ ہوئی تھی - ادب و تہذیب کی ترقی نے اس عہد کو چار چاند لگا دئیے -

خسرو پرویز : یہ اردو ادب کا دلچسپ موضوع ہے - اس کی شہنشاہیت، اس کی دولت، اس کا عیش، اس کے جھوٹے عشق وغیرہ بیانات سے اردو کا دامن مالا مال ہے - چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

سنجیدنی ہے ایک طرف رنج کوہکن
خواب گران خسرو پرویز یک طرف (دیوان غالب ص ٤٩)

---

[1] ص ٤٨٤ بعد

تکلف بر طرف، فرہاد اور اتنی سبکدستی
خیال آساں تھالیکن خواب‌خسرو نے گرانی کی (کلیات غالب ص ۷۷)

ہوسکے کیا خاک دست و بازوے فرہاد سے
بیستوں خواب گران خسرو پرویز ہے (ص ۸۵)

عشق و مزدوری عشرتکدہ خسرو کیا خوب
ہم کو تسلیم نکونامی فرہاد نہیں (ص ۱۸۶)

اقبال نے پرویز کی تلمیح کو نئے نئے رنگ سے ہم آشنا کیا ہے۔

اس مرد خود آگاہ و خدا دوست کی صحبت
دیتی ہے گداؤں کو شکوہ جم و پرویز (ص ۲۵٤)

وہ ضرب اگر کوہ شکن ہو بھی تو کیا ہے
جس سے متزلزل نہوئی دولت پرویز (ص ۲۸۵)

فرہاد کی خارا شکنی زندہ ہے اب تک
باقی نہیں دنـیا میں مـلـوکیت پرویز (ص ۲۹٤)

فقیر راہ کو بخشے گئے اسرار سلطانی
بہا میری نوا کی دولت پرویز ہے ساقی (ص ۳۱٦)

بچھائی ہے جو کہیں عشق نے بساط اپنی
کیا ہے اس نے فقیروں کو وارث پرویز (ص ۳۲۱)

گو فقر بھی رکھتا ہے انداز ملوکانہ
ناپختہ ہی پرویزی بے سلطنت پرویز (ص ۳۳۰)

تیشے کی کوئی گردش تقدیر کو دیکھے
سیراب ہے پرویز جگرتشنہ ہے فرہاد (ص ٤۵۱)

تھا یہ اللہ کا فرمان کہ شکوہ پرویز
دو قلندر کو، کہ ہیں اس میں ملوکانہ صفات (ص ٤٦۳)

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی (ص ۳٤۱)

خسرو پرویز (پہلوی ابہرویز) ساسانی خاندان کا جلیل‌القدر بادشاہ تھا، وہ ہرمزد کا بیٹا اور نوشیرواں کا پوتا تھا۔ اپنے باپ کے قتل کے بعد ۵۹۰ء میں تخت نشین ہوا مگر

چند ہی دنوں میں بہرام چوبیں نے اسے نکال دیا ـ خسرو قیصر روم کے پاس چلا گیا اور اسکی مدد سے بہرام کو زیر کیا۔ اس نے ۶۱۲ میں روم پر حملہ کیا اور رہا ، انطاکیہ، دمشق اور اورشیلم کو فتح کرلیا ـ پھر اسکندریہ اور مصر کے بعض حصوں کو زیر کیا ـ ۶۱۵ع کے قریب خسرو کی طاقت بام عروج پر تھی ـ ۶۲۳ع میں قیصر روم ہرقل نے ایشیاے کوچک کو دوبارہ فتح کیا اور گنزگ کو فتح کرکے آتشکدۂ آذرگشنسپ کو برباد کر ڈالا ـ ۶۲۸ میں دستگرد کے شاہی قصر پر قبضہ کرکے طیسفون پر حملہ کی تیاری کرنے لگا ـ خسرو پایۂ تخت چھوڑکر کسی محفوظ جگہ چلا گیا لیکن تھوڑی ہی مدت بعد ایک بغاوت میں مار ڈالا گیا ـ

خسرو نے اپنی سلطنت کو کچھ عرصے تک ایسی شان و شوکت سے بہرہ‌ور رکھا جو اسے ساسانیوں کی تاریخ میں اب تک نصیب نہیں ہوئی تھی۔ طبری کی ایک روایت ہے کہ بہادری ، دور اندیشی اور جنگی فتوحات میں ایرانی بادشاہوں میں سب سے بڑھا ہوا تھا۔ اس کی طاقت ، اس کی فتوحات ، اس کی دولت و ثروت اور اس کے خزانے میں وہ عظمت و شان تھی جو کسی دوسرے بادشاہ کو نصیب نہیں ہوئی تھی اس وجہ سے اس کو ابہرویز (مظفر) کہتے تھے ـ

شیریں: اردو اور فارسی شعر کی مقبول ترین تلمیح ہے ـ چند مثالیں ملاحظہ ہوں: غالب ـ

مرگ شیریں ہوگئی تھی کوہکن کی فکر میں
تھا حریر سنگ سے قطع‌کفن کی فکر میں (۶۲)

کوہکن گرسنہ مزدور طربگاہ رقیب
بیستوں آئینۂ خواب گران شیریں (۱۳٤)

کوہکن نقاش یک تمثال شیریں تھا اسد
سنگ سے سرمار کر ہووے نہ پیدا آشنا (۱٤۹)

ہمسخن تیشے نے فرہاد کو شیریں سے کیا
جس طرح کا کہ کسی میں ہو کمال اچھا ہے (۲۳۹)

خسرو پرویز[۱] جنس لطیف کا دلدادہ تھا ، اس کے حرم میں عورتوں کی تعداد بہت زیادہ تھی ، اس کی چہیتی بیوی شیریں تھی جس کو ثعالبی نے گلزار حسن اور رشک ماہ لکھا ہے ـ وہ عیسائی تھی اس لئے بہت سے مشرقی اور مغربی مورخوں نے اس

۱ ـــ ایران بعہد ساسانیان ص ٦٤٠ ـ ٦٤١

کو رومی بتلایا ہے لیکن اس کا نام شیریں ایرانی ہے اور بقول مورخ سیبؤس وہ خوزستان کی رهنے والی تهی ۔ خسرو نے اپنے عہد کے آغاز میں اس سے شادی کی تهی اور وہ آخر تک بادشاہ کے مزاج پر حاوی رهی حالانکہ وہ بازنتینی شاهزادی ماریہ سے کمتر تهی۔

خسرو اور شیریں کے عشق کے افسانے بہت جلد وجود میں آگئے تهے اور ایسا معلوم هوتا ہے کہ سلطنت ساسانی کے خاتمے سے پہلے هی اس مضمون پر کئی ایک داستانیں مقبول عام هوچکی تهیں جن کے متفرق اجزا « خوذای نامک » کے عربی و فارسی ترجموں میں داخل هوگئے۔ مثلاً ثعالبی اور فردوسی نے شیریں کے ان حیلوں کا ذکر کیا ہے جو اس نے اپنے ایک بیوفا عاشق کی محبت کو حاصل کرنے کے لئے اختیار کئے اور پهر خسرو کے ساتھ اس کی شادی کی تفصیل لکھی ہے ۔ آگے چل کر انهوں نے یہ بیان کیا ہے کہ کس طرح خسرو نے اپنی انوکهی تدبیروں سے امرا کو خاموش کیا جو اس حسین عورت کے ساتھ اس کی شادی پر برهم هو رہے تهے ۔ فرهاد اسی شیریں کا عاشق تها ۔

شبدیز[1] : خسرو پرویز کا مشہور گهوڑا تها ۔ یہ خسرو کو اس قدر عزیز تها کہ اس نے قسم کها رکهی تهی کہ جو شخص اس کے مرنے کی خبر مجهکو دے گا میں اس کو مروا دوں گا ۔ جب گهوڑا مرگیا تو داروغۂ اصطبل خوفزدہ هوا اور اس نے بادشاہ کے گوئے باربد کی طرف رجوع کیا ۔ اس نے بادشاہ کے سامنے ایسا گیت گایا جس میں کنایۃً گهوڑے کے المناک واقعہ کی خبر دی ۔ خسرو چلاّ اٹها کہ اے بدبخت شاید شبدیز مرگیا ہے ۔ گوّیا فوراً بول اٹها بادشاہ خود هی فرماتے هیں۔ بادشاہ کہنے لگا بہت خوب! تو نے اپنے آپ کو بهی بچالیا اور دوسرے شخص کو بهی۔ اس قصے کو جو الهمدانی اور ثعالبی کے یہاں بیان هوا ہے اس سے پہلے عربی شاعر خالدالفیاض اپنے اشعار میں نظم کرچکا تها[2] ۔ « برهان قاطع »[3] میں ہے کہ جب شبدیز مرگیا تو خسرو نے کفن دفن کیا اور اور اس کی تصویر ایک پتهر پر کندہ کرائی اور جب اس تصویر کو دیکهتا تو روتا ۔ اردو شاعری میں اس کا ذکر آیا ہے ۔ سوداؔ کہتے هیں :

شبدیز ہے ، اندیشۂ گلگوں ہے تری طبع
شکر ہے مضامیں ترے ، شیریں تری تقریر (۱ : ۳۷۲)

---

۱ ـــ شب دیز ۔ شب دیس ۔ شب رنگ ، دیز رنگ سیاہ کو کہتے هیں ۔ (برهان ۹۱۲، ۱۲۴۴)
۲ ـــ ایران بعهد ساسانیان ص ۶۲۱ــ۶۲۲
۳ ـــ ص ۱۲۴۴

ذوق کا شعر : ہوا شبدیز فلک‌سیر پر دولھا جو سوار
روز نے صدقہ کیا اشہب و شب نے ادھم (دیوان ص ۳۲۰)

گلگوں : شیریں کے گھوڑے کا نام تھا ۔ « برہان قاطع » کی[1] روایت یہ ہے :
« گلگون و شبدیز دو اسب بودند زادۂ مادیان دشت ابکلہ و آن مادیان راجفت نبود ۔ در آن دشت اسبی بود از سنگ ساختہ و ہرگاہ آن مادیان را ذوقی بہم میرسید خود بآن اسب سنگی میکشید بقدرت خدا آن مادیان بار میگرفت » ۔

یہ روایت نظامی گنجوی کی مثنوی «خسرو و شیریں»[2] سے مستفاد ہے :

کہ زیر دامن این دیر غاری است درو سنگی سیہ کوئی سواری ست
ز دشت رم گلہ در ہر قرانی بگشن آید تکاور مادیانی ...
بفرمان خدا زو گشن گیرد خدا گفتی شگفتی در پذیرد
ہر آن کرہ کزان تخمش بود بار ز دوران تک برد وز باد رفتار
چنین گوید ہمیدون مرد فرہنگ کہ شبدیز آمدست از نسل آن سنگ

اردو ادبیات میں یہ تلمیح کثرت سے آئی ہے ۔ مثلاً
شرار سنگ سے پادرحنا گلگون شیریں ہے
ہنوز اے تیشۂ فرہاد عرض آتشیں پائی (دیوان غالب ص ۹۲)

ہے چلاوے میں یہ اس گلگوں کے دم‌داری کا لطف
جوں پون بہنے سے لہراتا ہو سرو بوستاں (کلیات سودا ص ۲۴۱)

شمشیر تو یہ کچھ ہے کہ جسکو کیا میں عرض
گلگوں ترا سو ہے یہ جمال پری وشاں (ص ۲۴۴)

روبرو سے اگر آئینہ کے اس گلگوں کو
پھینک دے چڑھ کے جو تو شرق سے لے غرب تلک
اتنے عرصے میں پھر آوے کہ اسے باور کر
عکس بھی آئینہ سے ہونے نہ پاوے منفک (ص ۲۷۳)

جہاں کے باغ میں نقاش ترے گلگوں کے
جو چاہیں شکل بنادیں تو کیا کریں تدبیر (ص ۲۷۵)

---

[1] ج ص ۱۸۳۰
[2] ج ص ۵۷ ۔ حاشیہ برہان ص ۱۸۳۰

ترکش لگا کے دینے کو تصحیحۂ بہار
گلگوں پہ اپنے ترک ہزارا ہوا سوار (ص ۳۰۴)

گلگون ترے کی وصف میں کیا کیا بیاں کروں
گرد اس کے کھینچے جب گل رنگ حنا حصار (ص ۳۰۸)

صحن چمن میں گلگوں گر تیرے زیر ران ہو
ہر گل پیادہ ہوکر «وان طرقوا» کناں ہو (ص ۳۱۰)

سودا نے اس کو مطلق گھوڑے کے معنی میں استعمال کیا ہے۔
ذوق کہتے ہیں:

گلگون نشۂ مئے گلگوں پہ ہو مرا
پابوس آسماں روش حلقۂ رکاب (ص ۲۳۱)

گنج گرانمایہ: حسن کا گنج گرانمایہ تجھے مل جاتا
تونے فرہاد نہ کھودا کبھی ویرانۂ دل (کلیات اقبال ۵۸)

اس میں اشارہ ہے خسرو پرویز کے خزانے کا۔ دولت پرویز کا ذکر اقبال اور دوسرے شعرا کے متعدد اشعار میں برابر ملتا ہے۔ فردوسی کی رو سے خسرو پرویز کے سات مشہور خزانے یہ تھے:

۱۔ گنج عروس[1] ۲۔ گنج بادآور[2] ۳۔ دیبۂ خسروی
۴۔ گنج افراسیاب[3] ۵۔ گنج سوختہ ۶۔ گنج خضرا
۷۔ گنج شادورد

«برہان قاطع» میں اس کے خزانوں کی تعداد کئی بار ۸ بتائی گئی ہے، آٹھویں خزانے کا نام گنج بار[4] لکھا ہے لیکن اس کی تشریح کے ذیل میں اس کا دوسرا نام

۱۔ اس میں چین اور ہندوستان کا خزانہ جمع ہوتا تھا۔ (ایران بعہد ساسانیان ص ۶۲۲)

۲۔ ذوق نے اپنے دیوان اردو کے ایک فارسی قطعے میں اس کا نام بادآورد لکھا ہے (ص ۲۷۴)، اس کا نام گنج باد، گنج بادآورد اور گنج شائگاں بھی بتایا گیا ہے۔ بادآور کی پہلوی شکل گزواذ آورد ہے (دیکھئے برہان ۱۸۳۸) جس وقت ایرانیوں نے اسکندریہ کا محاصرہ کیا تو رومیوں نے شہر کی دولت کشتیوں پر لاد دی تھی مگر باد مخالف ان کشتیوں کو ڈھکیل کر ایرانیوں کی طرف لے گئی۔ یہ بے اندازہ دولت طیسفون بھیجی گئی اور اس کا نام گنج بادآورد رکھا۔ (ایران بعہد ساسانیان ص ۶۲۶)

۳۔ یہ افراسیاب کی طرف منسوب ہے (برہان ص ۱۸۳)

۴۔ برہان ص ۱۸۲۹

گنج شادآورد بھی لکھا ہے۔ اور آگے بڑھکر شادآورد[1] کی الگ تشریح بھی کردی ہے۔ اور کریسٹن‌سن نے گنج گاو کو اس کا خزانہ بتایا[2] ہے۔

ترنج زر اور طلاے دست افشار

نہ نکلے کان سے فولاد تا ابد ہرگز — عجب نہیں ہے بغیر از طلاے دست افشار

(سودا، دیوان ۲:۲٤٦)

تھا ترنج زر ایک خسرو پاس — رنگ کا زرد پر کہاں بو باس

آم کو دیکھتا اگر یک بار — پھینک دیتا طلاے دست افشار (غالب، دیوان ۱۳۱)

دست افشار اور مشت افشار ہم معنی ہیں۔ اس لئے اسکو طلاے مشت افشار اور زر دست افشار و زر مشت افشار بھی کہتے ہیں۔ ابوریحان بیرونی نے «کتاب‌الجماہر»[3] میں لکھا ہے کہ ذہب‌المشتفشار کے بارے میں گمان یہ ہے کہ نرمی کی وجہ سے نام دیا گیا تھا اور ایرانی بادشاہوں کے زمانے میں سیاسی وجہ سے اس کا عام آدمیوں کا استعمال میں لانا ممنوع تھا۔ صرف بادشاہوں کے لئے وہ سونا مخصوص تھا۔ حمزہ[4] کا بیان ہے:

«سبیہ کرہ‌ای از طلای محلول بود کہ پادشاہان در بدست گرفتن آن ولعی داشتند چنانکہ اکنون‌الخلخہ معمول است و چو آن را بدست می گرفتند طلا از میان انگشتان مانند عصارہ‌ای جاری میشد»

«مجمل‌التواریخ[5] والقصص» میں ہے:

«و (خسرو پرویز رابود) زر مشت افشار کہ بر آن مہر نہادی و برسان موم بود»

کریسٹن‌سن[6] نے بھی لکھا ہے:

«خسرو کے پاس جو بیش بہا اور کسی قدر افسانوی نوعیت کی چیزیں نویں ان

---

۱ — ص ۱۸٤۰

۲ — برہان نے اس کا نام گنج گاوان، اور گنج‌گاومیدن بھی لکھاہے اور اس کو جمشید کا خزانہ بتایاہے جو بہرام گور کے ہاتھ لگا تھا۔ شاہنامہ میں بھی ہے: بہنگام جم چون سخن‌راندند ورا گنج گاوان ہمی خواندند (برہان ۱۸٤۰ح۷) لیکن کریسٹن سن نے ثعالبی کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس کو سکندر نے دفن کرایا تھا جو ایک کسان کے ذریعہ خسرو پرویز کے ہاتھ آیا تھا (ایران بعہد ساسانیان ص۶۲۶)

۳ — کتاب‌الجماہر ص ۲۳٤، برہان قاطع ص ۲۰۱۱ حاشیہ ۳، مجلۂ دانشکدۂ ادبیات ۳ : ٤ ص ۳۳

٤ — کتاب‌الجماہر ص ۲۳۵ میں یہ بیان درج ہے نیز دیکھئے برہان و مجلہ (ایضاً)

۵ — ص ۸۱، برہان قاطع ص ۲۰۱۱ حاشیہ ۳

۶ — ایران بعہد ساسانیان ص ۶۲۷

میں . . . . . ایک سونے کا ٹکڑا تھا جس کا وزن دو سو مثقال تھا اور موم کی طرح نرم تھا کہ دبانے سے مختلف شکلوں میں لایا جا سکتا تھا» ۔

ان سب بیانات کو فرہنگ نویسوں[1] کے بیان سے ملانے سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ زر دست افشار خسرو پرویز کے لئے مخصوص تھا ۔ اسی کا بنا ہوا ترنج وہ اپنے ہاتھ میں رکھتا تھا ۔ ذیل کے اشعار قابل ملاحظہ ہیں :

زر مشت افشار بودی بوسۂ اورا بہا　　سبلت آورد و سرا پر زر مشت افشار شد　　(سوزنی)

کسری[2] و ترنج زر پرویز و تره زرین　　برباد شده یکسر با خاک شده یکسان　　(خاقانی)

ترنج زر دست افشار پرویز جہان بینی　　(عرفی)

باربد : رہے نہ ایبک و غوری کے معرکے باقی

ہمیشہ تازہ و شیریں ہے نغمۂ خسرو　　(بال جبریل ــ ۱۰۷)

غلغلہ اندر محفل مستاں وجد میں خیل بادہ پرستاں

نغمہ طرازاں باربد آسا چنگ نوازاں شکل نکیسا　　(دیوان ذوق ص ۱۹٦)

پہلے شعر میں خسرو پرویز کے دور کے رواج موسیقی کی طرف اشارہ ہے ۔ اس کے دربار میں دو بڑے استاد گویے تھے ایک سرکش اور دوسرا باربد[3] ۔ مشہور ہے کہ ایرانی موسیقی کا موجد باربد ہے ۔ دراصل ایران کی موسیقی بہت زیادہ پرانی ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس استاد نے ساسانیوں کی موسیقی پر بہت گہرا اثر ڈالا ۔ «برہان قاطع» میں وہ تیس لحن مذکورہ ہیں جو باربد نے خسرو کو سنانے کے لئے ایجاد کئے تھے ۔ ان کے نام کچھ تبدیلیوں کے ساتھ نظامی نے «خسروشیرین» میں دئے ہیں ۔ ثعالبی نے لکھا ہے کہ باربد خسروانیات کا موجد تھا جنکو گویے اب بھی بادشاہوں کی مجلسوں میں گاتے ہیں ۔ ایک اور روایت کی رو سے باربد نے ۳٦۰ راگنیاں ایجاد کی تھیں تاکہ ہر روز ایک نئی راگنی سنا سکے ۔

نکیسا : دیوان ذوق ص ۱۹٦ ۔ خسرو کے عہد کا ایک اور گویا نکیسا تھا ، بعض

---

۱ ــ مثلاً دیکھئے برہان و آنند راج ذیل دست افشار و مشت افشار

۲ ــ خاقانی نے کسری (نوشیروان) کی طرف ترنج زر کو منسوب کیا ہے ۔ آذر کیوانی سلسلے کی ایک کتاب «زر دشت افشار» نامی موبد سروش نے لکھی تھی جو طبع ہو چکی ہے ۔

۳ ــ اس لفظ کی یہ مختلف صورتیں ہیں ۔ باربد ۔ نہلبذ ۔ فہلبد ۔ پہلبد وغیرہ ۔ باربد کے سلسلے میں دیکھئے ایران بعہد ساسانیان ص ٦٤۹ ــ ٦٥۲

لوگوں نے خسروانیات کی ایجاد کا سہرا اس کے سر باندھا ہے ۔ نظامی نے « خسرو شیریں »[1] میں اس کا کئی بار تذکرہ کیا ہے ۔

فرہاد و کوہکن :-

اردو غزل کا وہ محبوب و مقبول ترین موضوع ہے جس کے ذکر سے کوئی دیوان خالی نہیں ۔ شعرا نے اسے صرف عشق کا آئیڈیل ہی نہیں بتایا ہے بلکہ اور بہت سے نئے نئے خیالات اس سے وابستہ کئے ہیں ۔ غالب اور اقبال کا کلام بطور نمونہ پیش کیا جا سکتا ہے ۔ اول الذکر کے یہاں ۲۰ شعر میں فرہاد یا کوہکن کی تلمیح ہے جن میں بڑی نکتہ آفرینی ملتی ہے ، اقبال نے پرویز کو ملوکیت اور فرہاد کو مزدور کا نمائندہ قرار دیا ہے اور اس سلسلے کے کافی شعر خسرو پرویز کے تحت نقل ہو چکے ہیں ۔ غالب کے کچھ اور شعر ملاحظہ کریں :

تیشے بغیر مر نہ سکا کوہکن اسد　　سر گشتۂ خمار رسوم و قیود تھا (۱۴۳)

پیشے میں عیب نہیں رکھئے نہ فرہاد کو نام　　ہم ہی آشفتہ سروں میں وہ جواں میر بھی تھا (۱۵۹)

دی سادگی سے جان پڑوں کوہکن کے پانو　　ہیہات کیوں نہ ٹوٹ گئے پیرزن کے پانو (۱۹۶)

کریں گے کوہکن کے حوصلے کا امتحاں آخر　　ابھی اس خستہ کے نیروے تن کی آزمائش ہے (۲۴۴)

فرہاد اور شیریں کا افسانہ کافی پرانا ہے ۔ بلعمی[2] لکھتا ہے کہ « فرہاد اس عورت پر عاشق ہو گیا اور خسرو نے اسے یہ سزا دی کہ اسے کوہ بیستوں[3] میں سے پتھر نکالنے کے لئے بھیج دیا ۔ پتھر کا ایک ایک ٹکڑا جو وہ کھود کر نکالتا تھا اتنا وزنی ہوتا تھا کہ آج سو آدمی ملکر بھی اسے نہ اٹھا سکیں » ۔ خسرو و شیریں اور فرہاد و شیریں کی داستان محبت ایران کی رزمیہ اور عشقیہ شاعری کا ایک مقبول عام موضوع بن گئی ۔ اردو میں یہ داستان محبت ادب میں براہ راست اپنا موضوع تو الگ[4] نہ بنا سکی لیکن اس کی تمثیل و تلمیح میں بڑی وسعت پیدا ہوگئی ۔ البتہ ہندوستان میں یہ داستان بہت زیادہ عام ہے اور اس کی مقبولیت کا سہرا تھیٹر کمپنیوں کے سر ہے ۔

۱ــــ ص ۳۵۹، ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۷۴

۲ ــ بحوالۂ ایران بعہد ساسانیان ص ۶۴۱

۳ــــ اسی سے جوئے شیر نکالنے کا افسانہ تیار ہوا ہوگا ۔

۴ــــ میری مراد یہ ہے کہ کوئی ایسی مثنوی یا داستان جو فرہاد و شیریں کے واقعات پر مشتمل ہو اور اردو ادب میں بڑا درجہ رکھتی ہو غالباً موجود نہیں ہے ۔

بیستون : اردو شاعری میں کوہ بیستون سے نئے نئے افکار وابستہ ہیں غالب کے فرمانے کے مطابق—

کشتۂ افعی زلف سیہ شیریں کو بیستوں سبزے سے ہے، سنگ زمردکا مزار (۲)
ہوسکے کیا خاک دست و بازوے فرہاد سے بیستون خواب گران خسرو پرویز ہے (۸۵)
کوہکن گرسنہ مزدور طربگاہ رقیب بیستون آئینۂ خواب گران شیریں (۱۳٤)

بیستوں ایران کے مغربی پہاڑی سلسلے کا ایک حصہ ہے جو فارسی باستان میں بغستان تھا یعنی محل بغ[1] یا خدا ، بغستان سے بہستان اور بہستون ہوگیا ۔ ھخامنشی بادشاہ داریوش اول کا سب سے بڑا کتبہ یہیں موجود ہے ۔

مانی : اردو شاعری کا مقبول عام موضوع ہے ۔ ادب میں مانی کی حیثیت ایک مصور کی بتائی گئی ہے جو چین[2] سے نسبت رکھتا تھا ۔ غالب کہتے ہیں :

جس کے حیرتکدۂ نقش قدم میں، مانی خون صد برق سے باندھے بکف دست نگار
نہ کھینچ اے سعی دست نارسا زلف تمنا کو پریشاں تر ہے میرے خامے سے تدبیر مانی کی ۷۷
زلف تحریر پریشاں تقاضا ہے مگر شانہ ساں مو بزباں خامۂ مانی مانگے ۷۸
کھینچے گر مانی اندیشہ چمن کی تصویر سبز مثل خط نوخیز دو خط پرکار ۱۳۲

سودا :

عکس گلبن یہ زمیں پر ہے کہ جسکے آگے کار نقاشی مانی ہے دوم وہ اول (دیوان ۲ : ۲۳۱)
اے سحر رقم مانی اندیشہ نے تیرے کھینچی ہے کس انداز سے اس نظم کی تصویر
(دیوان ۱ : ۳۷۲)

لیکن اس فرضی مانی کی تصویر تاریخی مانی سے جسکی تفصیل درج ذیل ہے ، کسی قدر مختلف ہے۔ بقول پروفیسر کریسٹن سن[3] مانی ایرانی النسل تھا اور اسکا تعلق اعلی خاندان سے تھا۔ اس کی ماں اشکانی خاندان سے تھی۔ ممکن ہے اس کا باپ فاتک بھی اسی گھرانے سے تعلق رکھتا ہو ۔ فاتک ہمدان کا رہنے والا تھا مگر بعد میں وہ بابل چلا آیا ۔ اس کا میل جول فرقۂ مغتسلہ کے عیسائیوں کے ساتھ رہتا تھا ۔ مانی ۲۱۵ یا ۲۱۶ء میں یہیں پیدا ہوا ، بچپن میں اس کی پرورش مذہب مغتسلہ میں ہوئی ، لیکن بڑے ہوکر اس نے اپنے

۱— دیکھئے برہان قاطع ص ۳۳۷ متن و حاشیہ

۲—فردوسی کہتا ہے : بیامدیکی مرد گویا ز چین که چون او مصور نه بیند زمین

۳ — دیکھئے ایران بعہد ساسانیان باب چہارم - مانی پیغمبر اور اس کا مذہب -

زمانے کے بڑے مذاہب زرتشی و عیسائی سے گہری واقفیت پیدا کی ۔ رفتہ رفتہ اس نے عقائد مختسلہ کو ترک کردیا ۔ اسے متعدد بار کشف و الہام ہوا جس میں ایک فرشتہ توم نے اسے حقائق ربانی سے آگاہ کیا ۔ بالآخر اس نے ایک نئے مذہب کی تبلیغ شروع کردی اور فارقلیط ہونے کا دعوی کیا ۔ اس نے کہا خدا کے پیغمبروں نے وقتاً فوقتاً لوگوں کو حکمت و حقیقت سے آگاہ کیا ہے ۔ مثلاً ایک زمانے میں بودھ پیغمبر اہل ہند کی ہدایت کے لئے مبعوث ہوئے ، ایران میں زرتشت نے حق کی اشاعت کی اور دیار مغرب میں حضرت عیسی نے ہدایت خلق کا کام کیا ۔ اب آخرمیں میں (مانی) خدائے برحق کا پیغمبر اور صاحب کشف و الہام ہوکر سر زمین بابل میں حکمت و حقیقت کی تعلیم کے لئے آیا ہوں ....

مانوی مذہب پرزرتشی ، عیسائی ، عرفانی اور بدھی عقائد کا گہرا اثر ہے ۔ آفرینش کائنات کے متعلق مانی دو جوہر اصلی ایک نیک اور ایک بد کا قائل تھا ۔ یہ عقیدہ زرتشی مذہب سے ماخوذ ہے ، مبدأ و معاد کے بارے میں اس کے عقائد عرفانی عقائد سے متاثر ہیں اسی طرح مانوی مذہب کی تثلیث اول کے جو تین افراد یعنی پدر عظمت ، مادرزندگان اور انسان اولین ہیں ان کی ویسی ہی تعظیم ملحوظ ہے جیسی عیسائی مذہب میں باپ بیٹے اور روح‌القدس کی ۔ تناسخ کا عقیدہ مانی نے ہندوستان کے مذہبی عقائد غالباً بدھ مذہب سے لیا ہے ۔

مانی کا ظہور شاپوراول (٢٤٢ ـ ٢٧٢) کے زمانے میں ہوا ، اول بادشاہ اس مذہب کا پیرو ہوگیا لیکن دس سال کے بعد وہ بدظن ہوا تو مانی کو وطن چھوڑنا پڑا ۔ اس کی وفات کے بعد مانی ایران واپس ہوا تو ہرمزد اول (م ٢٧٣ء) کے بھائی بہرام اول نے اس کو موبدوں کے رحم پر چھوڑ دیا ۔ مانی اور موبدوں کے درمیان مباحثہ ہوا ، اس میں اس پر الحاد کا جرم عائد کیا گیا جس کی پاداش میں اسے قید کیا گیا جہاں وہ ٢٧٦ع میں جان بحق ہوا ۔

مانی کی یہ تصانیف ، کتاب الاسرار ، کتاب الاثنین یا رسالۃ الاجنہ ، پرگماتیۂ یا رسالۃالاصل ، انجیل زندہ ، کنزالحیوہ سریانی زبان میں تھیں جو پہلوی میں بھی منتقل ہوگئی تھیں ۔ اس کی ایک کتاب ، کتاب المواعظ شاپورگان شاپور اول کے نام پر پہلوی میں لکھی گئی ۔ شاپورگان اور انجیل کے پہلوی ترجمے کے بعض اجزا ترفان کی کھدائی میں برآمد ہوئے ہیں ۔ ان کے علاوہ مانی کے بہت سے خطوط ، مکتوبات اور چھوٹے چھوٹے رسائل تھے ۔

مانی نے پہلوی رسم خط کے بجائے سریانی رسم خط استعمال کیا اور بڑے عمدہ طریقے سے اس کو پہلوی تلفظ کے ساتھ موافق کیا چنانچہ تمام اعراب اور حروف کی آوازیں نہایت صحت کے ساتھ ادا ہوسکتی تھیں۔ اس نئے رسم خط میں صرف ہزوارش ہی کو ترک نہیں کیا گیا بلکہ ایک ایسا طریقِ ہجا اختیار کیا گیا جو الفاظ کے تلفظ کے لئے نہایت مناسب تھا۔

مسلمان مصنفوں[1] نے مانی کے متعلق جو افسانہ آمیز باتیں لکھی دیں ان میں اس کی شخصیت کے حیرت انگیز اوصاف ملتے ہیں منجملہ ان کے فن خطاطی[2] و مصوری میں اس کی بے مثال قابلیت ہے۔ مثلاً فارسی مصنف ابوالمعالی اپنی کتاب «بیان الادیان» میں لکھتا ہے کہ مانی سفید ریشم کے کپڑے پر ایسا باریک خط لکھ سکتا تھا کہ اگر اس کپڑے کا ایک تار بھی کھینچ لیا جاتا تو ساری تحریر غائب ہوجاتی تھی۔ اور یہ کہ اس نے ایک کتاب تیار کی جس میں ہر قسم کی تصویریں تھیں اس کا نام ارژنگ مانی تھا اور وہ ابوالمعالی کے زمانے میں گیارھویں صدی عیسوی میں غزنی کے کتابخانے میں موجود تھی۔ ارژنگ (اردنگ یا ارتنگ) کے متعلق ہر قسم کی کہانیاں مشہور ہیں اور وہ شعرائے فارسی کی ایک مسلمہ ادبی اصطلاح بن گئی ہے۔ ایک افسانے کی رو سے جس کا راوی صاحب «روضۃ الصفا» ہے، مانی نے ممالک شرق میں ایک غار کو تصویروں سے سجایا تھا۔
ارتنگ یا ارژنگ: دیوان غالب ص۲۵۵، دیوان ذوق ص ۲٦٤

دیکھئے «برہان قاطع» ص ۹۷، ص ۱۰۳ متن و حاشیہ و «ایران بعہد ساسانیان» ص ۲٦٤—۲٦٥، ۲٦۸۔ موسیو الفرک کا قیاس ہے کہ وہ اس کی انجیل کا ایک مصور نسخہ تھا۔ اردنگ کا نام اس کی ایک اور کتاب میں پایا جاتا ہے (دیکھئے «ایران بعہد ساسانیان» ص ۲٦٥ حاشیہ اور ص ۲٦۸ متن و حاشیہ)
مزدکیت: «ارمغان حجاز» میں (ابلیس کی مجلس شوری میں) اقبال ابلیس کے منہ سے کہلواتے ہیں۔

دست فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مزد کی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو

---

۱ — ایران بعہد ساسانیان ص ٤٦٤ - ۲٦٥

۲ — مانوی کتابوں پر تصویر بنانے کا عام دستور تھا اس سے خیال گذرتا ہے کہ مانی کے کمال مصوری کی داستان میں کچھ نہ کچھ حقیقت کا عنصر ہوگا (ایضاً ص ۲٦۸)

کب ڈرا سکتے ھیں مجھکو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار ، آشفتہ مغز ، آشفتہ خو
ھے اگر مجھکو خطر کوئی تو اس امت سے ھے
جس کی خاکستر میں ھے اب تک شرار آرزو
خال خال اس قوم میں اب تک نظر آتے ھیں وہ
کرتے ھیں اشک سحرگاھی سے جو ظالم وضو
جانتا ھے جس پہ روشن باطن ایام ھے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ھے (کلیات ص ٤٤٣)

فرقۂ مزدک در اصل ایک مانوی فرقہ تھا جس کی بنیاد مزدک سے تقریباً دو صدی پہلے ایک ایرانی شخص زردشت پسر خورگان نے رکھی جو پسا (فسا) کا رھنے والا تھا۔ زردشت کی تعلیم محض نظری تھی۔ مزدک مرد عمل اور در اصل زردشت کا خلیفہ تھا ، اس نے اپنے پیشرو کی شہرت کو ماند کردیا اور فرقے کا نام اس کے زمانے سے فرقۂ مزدکیہ پڑگیا۔

مزدک کے بارے میں ھماری اطلاعات بہت محدود ھیں ، اس کی پیدائش مادریہ میں ھوئی جو غالباً شہر مادرایا تھا جو دریاے دجلہ کے کنارے اس جگہ واقع تھا جہاں اب قوة العمارہ ھے۔ مزدک اور اس کے باپ بامداذ دونوں کا نام ایرانی ھے۔ دینوری کے بقول وہ استخرکا رھنے والا تھا اور «تبصرة العوام» میں اس کی جاے پیدائش تبریز بتائی گئی ھے جو شبہ سے خالی نہیں۔

مزدک کی تعلیم مذھب مانی کی اصلاح تھی ، مانویت کی طرح اس میں بھی دو جوھر قدیم یعنی نور و ظلمت کے درمیان رابطے پر بحث ھے۔ لیکن مزدکی عقیدے کی رو سے ظلمت کا فعل نور کے فعل کی طرح ارادے اور تدبیر پر مبنی نہیں ھوتا۔ مزدک کی ایک اھم تعلیم یہ تھی کہ خدا نے روے زمین پر زندگی کے وسائل پیدا کئے تاکہ سب یکساں طور پر ان سے فائدہ اٹھائیں اور کسی کو دوسرے کی نسبت زیادہ حصہ نہ ملے۔ لیکن لوگوں میں نابرابری زبردستی کی وجہ سے پیدا ھوئی اور ھر شخص نے کوشش کی کہ دوسرے کا حصہ چھین کر اپنی خواھشات کو پورا کرے لیکن حقیقت میں کسی شخص کو دوسرے کے مقابلے میں مال ، اسباب اور عورتوں کا زیادہ حصہ لینے کا حق نہیں ھے۔ لہٰذا یہ ضروری ھے کہ امیروں سے دولت چھین کر غریبوں کو دی جائے اور اس مساوات

کو قائم کیا جائے جو ابتداءً بنی نوع انسان میں تھی۔ مال و دولت کو اس طرح مشترک بنانا چاہئے جس طرح پانی اور چراگاہیں ہیں۔

ساسانی بادشاہ قباد نے اپنی سلطنت کے پہلے دور میں (۴۸۸-۴۹۸ع) مزدکی تعلیم قبول کرلی تھی لیکن امرا کی شورش پر وہ وطن چھوڑنے پر مجبور ہوگیا۔ قباد نے ہیاطلہ میں پناہ لی اور ۴۹۸ یا ۴۹۹ع میں خاقان کی مدد سے بغیر مزاحمت سلطنت ایران دوبارہ حاصل کی۔ البتہ اب اس نے مزدکیوں سے ویسے تعلقات نہیں رکھے۔ اسی درمیان یہ مسئلہ درپیش تھا کہ قباد کا جانشین خسرو انوشرواں ہو یا کاؤس۔ چنانچہ ایک مذہبی مجلس تشکیل ہوئی جس میں زرشتی اور عیسائی ایک طرف تھے اور دوسری طرف[1] مزدک اور اس کے ساتھی۔ اس میں مزدکیوں کو شکست ہوئی۔ اس کے نتیجے میں مزدک اور اس کے تمام ساتھی موت کے گھاٹ اتار دیے گئے۔ یہ واقعہ ۵۲۸ یا ۵۲۹ع میں ظہور پذیر[2] ہوا۔

زرتشت: جاوید[3] نامہ ص ۵۱، ادبی خطوط غالب ص ۱۵۴، دیوان ذوق ص ۲۴۱۔

ایران قدیم کا زبردست پیغمبر تھا جس نے ایک مذہب چلایا جو عام طور پر زرتشی یا زردشتی کہلاتا ہے لیکن اصطلاحاً دین مزدیسنا ہے۔ اس کے نام کی مختلف صورت یہ ہے: زردشت، زرتشت، زردھشت، زارتشت، زراتشت، زرہ تشت، زاردھشت، زاردشت، زارتہشت، زارھوشت، زرادشت، زراھشت، زرہدشت، زرہھشت۔ لیکن سب سے عام زردشت اور زرتشت ہیں۔ گاتھا میں یہ نام Zarathushtra کی شکل میں آیا ہے۔ وہ سپیتمان خاندان سے تھا، اس کا باپ پورشسپ اور ماں دغدو تھی، اس کی جائے پیدائش آذربائجان یا رے یا شمالی مشرقی ایران بتائی گئی ہے۔ عام طور پر اس کا زمانہ ۱۰۰ ق۔ م کے حدود میں بتایا جاتا ہے لیکن بعض لوگوں نے قبل مسیح کا دوسرا ہزار بھ قرار دیا ہے۔ زرتشت نے گشتاسپ کے زمانے میں اپنے مذہب کا اعلان کیا۔ چنانچہ بادشاہ نے اس کا دین قبول کرلیا۔ اس کی مذہبی کتاب «اوستا» ہے، جس کے زیادہ حصے دستبرد زمانہ سے بچ نہ سکے۔ البتہ جو حصے باقی ہیں ان میں گاتھا قدیم ہے اور و

۱ــ مزدکیوں نے خود قباد کی مرضی کے خلاف خسرو انوشرواں کو جانشینی سے محروم کرنے اور اپنے حامی کاؤس کو وارث تخت بنانے کی زبردست سازش کی تھی۔ (ایران بعہد ساسانیان ص ۴۷۹)

۲ــ مزدکی تحریک کے لئے دیکھئے ایران بعہد ساسانیان باب ہفتم۔ برہان قاطع ص۲۰۰۳-۲۰۰۴ متن وحاشیہ

۳ــ یہ اقبال کے فارسی کلام کی مثال ہے۔ اس مذہب نے اردو کو بے طرح متأثر کیا ہے۔ اردو کی ایک کتاب کا نام «بقول زردشت» ہے

زرتشت ھی کے زمانہ کا ھے - ارجاسب تورانی نے جب ایران پر دوسری بار حملہ کیا تو زرتشت ایک تورانی کے ھاتھ سے ۷۷ سال کی عمر میں قتل ھوا - اس کے تین بیٹوں ایسدواستر، اروتدنر، خورشید چہر کے نام محفوظ ھیں، اسی طرح تین بیٹیوں کے یہ نام ملتے ھیں: فرن، تہرت، پوروچیست[1] -

اوستا، زند، پازند : کبھی زرتشتیوں میں ایسا کہ سارے موبد
ژندو پاژند[2] میں کرتے تھے مری تبعیت (دیوان ذوق ص ۲۴۱)
احکام ترے حق ھیں مگر اپنے مفسر
تاویل سے قرآن بنا سکتے ھیں پازند (کلیات اقبال ص ۳۲۵)

اوستا[3] : زرتشت کی مذہبی کتاب ھے جس کے بیشتر اجزا دستبرد زمانہ سے محفوظ نہ رہ سکے - موجود «اوستا» کے حسب ذیل حصے ھیں:

یسنا (اس میں گاتھا بھی شامل ھے)، ویسپرد، وندیداد، یشتہا، خردہ اوستا -

«اوستا» کی زبان خصوصاً گاتھا کی، وید سے بہت مشابہ ھے، لیکن «اوستا» کا قدیم رسم خط باقی نہیں - موجودہ خط جس میں «اوستا» لکھی گئی ھے، خط پہلوی سے ماخوذ ھے لیکن پہلوی کے هزوارش طریقے کو بالکل ختم کرکے اوستائی خط کو نہایت آسان اور باقاعدہ بنادیا گیا ھے جس میں ھر قسم کی آواز آسانی سے ادا ھوسکتی ھے -

زند[4] : «اوستا» کی پہلوی تفسیر ھے - جس کا موجودہ متن ساسانیوں کے زمانے کا ھے - یہ لفظ اوستائی کلمہ ازانتی (بمعنی شرح و گزارش) سے مشتق ھے - «اوستا» کی اوستائی زبان میں تفسیر لکھی گئی تھی جس کے کچھ اجزا آج بھی موجودہ «اوستا» میں ملے ھوئے ھیں - پہلوی اشکانی میں بھی «اوستا» کی تفسیر لکھی گئی تھی - لیکن جو تفسیر اس وقت موجود ھے وہ پہلوی ساسانی میں ھے، زرتشتیوں کے نزدیک «اوستا» اور زند (تفسیر اوستا) دونوں آسمانی کتابیں ھیں -

---

۱- دیکھئے مزدیسنا ص ۶۲-۷۳، حاشیۂ برہان قاطع ص ۱۰۱۱

۲- بعض جگہ رائے فارسی ھے مگر زیادہ صحیح زائے عربی ھے

۳- اس کی حسب ذیل اور شکلیں ھیں: وستا، ابستا، است، استا، اویستا، بستاق، ابستاق، ابستاغ، ایستا، بستا، آبستا، افستا، اپستا، ستا - (مزدیسنا ص ۱۱۶ - ۱۱۷) -

۴ بعض فرھنگوں میں یہ لفظ ژند درج ھے اس کے مفہوم کے سلسلے میں عام طور پر بڑی غلط فہیاں ھوئی ھیں - (دیکھئے مزدیسنا ص۱۳۸ بعد) -

پازند: پا اور زند سے مرکب ہے، پا، اوستائی کلمہ (Paiti) (بمعنی ضد و صاحب) سے مشتق ہے، اور زند بمعنی شرح ہے - پازند سے مراد وہ پہلوی زبان ہے جو ہزوارش سے پاک ہو، اور جس میں ہزوارش کے بجائے فارسی لفظ ہوں - پس پازند کا زند اور «اوستا» سے کم تعلق ہے - وہ ایک زبان ہے جو موجودہ فارسی اور پہلوی کی درمیانی کڑی ہے - پازند کے متن کبھی اوستائی خط میں اور کبھی فارسی خط میں لکھے گئے ہیں - ادبیات میں پازند کو زند اور «اوستا» سے[1] خلط کردیا ہے - چنانچہ اقبال نے بھی مذکورۂ بالا بیت میں اس کو ایک مذہبی کتاب سمجھا ہے -

ایزد: یہ کلمہ جو فارسی اور اردو ادب میں خدا اور خالق کے لئے استعمال ہوتا ہے اوستائی لفظ (Yazata) سے مشتق ہے اور موجودہ شکل میں پہلوی ہے - یہ اہورمزدا کی مخلوق اور بمنزلۂ فرشتہ ہے - ان کی تعداد «اوستا» میں ہزاروں ہے - ان سے بلند تر مخلوق امشاسپند ہیں، جن کی تعداد صرف ۷ ہے اور جن میں سے ٦ کے نام پر ایرانی مہینوں کے نام ہیں - ہر امشاسپند کے کئی متعلقہ ایزد ہیں:

امشاسپند[2]	متعلقہ ایزد[3]
۱ ـــ ہرمزد	دی بآذر، دی بمہر، دی بدین -
۲ ـــ بہمن	ایزد ماہ، ایزد گوش، ایزد رام -
۳ ـــ اردی بہشت	ایزد آذر، ایزد سروش، ایزد بہرام -
٤ ـــ شہریور	ایزد خور، ایزد مہر، ایزد آسمان، ایزد انیران -
٥ ـــ اسفندارمذ	ایزد آبان، ایزد دین، ایزد ارت، ایزد ماراسپند -
٦ ـــ خرداد	ایزد تشتر (تیر)، ایزد فروردین، ایزد باد -
۷ ـــ امرداد	ایزد رشن، ایزد اشتاد، ایزد زامیاد -

یزدان: کھودئے انکار سے تو نے مقامات بلند
چشم یزداں میں فرشتوں کی رہی کیا ابرو (اقبال کلیات ص٤۹)

ایزد کی جمع پہلوی ایزدان ہے جو یزتان، یزدان، کی صورت میں بھی آئی

۱ ـــ تفصیل کے لئے دیکھئے مزدیسنا ص ۱٤۲ - ۱٤٥، حاشیہ برہان قاطع ص ۲٥۲ - ۲٥۳ -

۲ ـــ ان کے اوستائی نام مزدیسنا ص ۱٥۷ - ۱٥۸ پر دیکھئے -

۳ ـــ مہینوں اور دنوں کے نام خداؤں اور ایزدوں کے نام پر رکھے گئے ہیں - (تفصیل کے لئے دیکھئے ایران بعہد ساسانیاں ص ۲۲۰ - ۲۲۲) -

ہے، آخری صورت فارسی میں باقی ہے اور پہلوی، فارسی اور اردو ادب تینوں میں خداوند کے معنی میں مستعمل ہے، گویا شکلاً جمع اور معناً واحد ہے۔ اس طرح کی متعدد مثالیں مسلمان، جانان اور حورا وغیرہ کی شکل میں پیش کی جاسکتی[1] ہیں۔

اھریمن: شعر سے روشن ہے جان جبرئیل و اھرمن (اقبال کلیات ص ۲۸۸)

فارسی و اردو ادب کی مقبول عام تلمیح ہے جو بدی کا سرچشمہ ہے۔ یہ کلمہ «اوستا» میں Angra Mainyava کی شکل میں آیا ہے۔ (Angra بمعنی خبیث و بد، اور Mainyava فارسی میں مینو ہے)۔ پہلوی میں اھریمن ہوا اور یہی کلمہ اھریمن اور اھرمن کی صورت[2] میں اردو میں بھی مستعمل ہے۔

آتش کدہ: آتشکدہ و سینۂ سوزاں ہے برابر (کلیات سودا ۲: ۲۳۱)

خوابیدہ اس شرر میں ہیں آتشکدے ہزار (کلیات اقبال ص ٤٥)

یہ شرارہ بجھ کے آتش خانۂ آذر بنا (ایضاً ۹۷)

چاہے تو کرے کعبے کو آتشکدہ[3] فارس (ایضاً ۲۵۸)

شعلہ ھا نذر سمندر بلکہ آتش خانہ ھم (کلیات غالب ٥٤)

عناصر اربعہ میں آتش زرتشی مذہب میں بڑی مقدس ہے، یہ اور آذر دونوں ایک ہی کلمے سے مشتق ہیں اور دونوں ہم معنی بھی ہیں۔ اس مذہب میں آذر ایک ایزد (فرشتے) کا نام ہے، اور «اوستا» میں آذر ایزد، اھورمزد کا پسر قرار دیاگیا ہے۔ اس سے اس عنصر کے بلند مقام کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اسی مناسبت سے زردشتیوں نے آتشکدے تعمیر کرائے جہاں مقدس آگ کبھی نہیں بجھتی تھی۔ ان میں[4] تین ایسے آتش کدے جن کی شہرت ہزاروں سال سے یکساں طور پر چلی آتی ہے یہ ہیں:

آذر گشسپ، آذر برزین مہر، آذر فرنبغ۔ آخری فارسی ادبیات میں آذر خرداد کے نام سے[5] مشہور ہے:

چو آذر گشسپ و چو خرداد و مہر
فروزان چو بہرام و ناھید چہر (فردوسی)

۱ــ مزدیسنا ص ۱٦۰۔

۲ــ فارسی میں اھرمن، آھرمن، اھرن، اھریمہ، آھرامن، آھریمہ، ھریمن کی صورت میں بھی آیاہے (مزدیسنا ص ۱۵٦ ـ ۱۵۷)

۳ حافظ: کرشمۂ آتشکدۂ فارس کش

٤ ــ ایرانی فرھنگ نویسوں نے ان کی تعداد سات بتائی ہے (مزدیسنا ص ۲۲۱ ـ ۲۲۷)

٥ ــ آتش، آتش کدے کی تفصیل بحث مزدیسنا ص ۱۷٦ تا ۲٤۲ ملے گی

آتش پرست : کفر کی مے سے مست ہے جو ہے
فرض آتش پرست ہے جو ہے (کلیات سودا ۱ ص ۴۷)
(مزید دیکھئے « ادبی خطوط غالب » ص ۱۵۴)

زردشتیوں کا دوسرا[1] نام آتش پرست ہے ، مگر زردشتی خدا پرست[2] ہیں اور اسی بنا پر اپنے کو مزدا پرست ، اور اپنے مذہب کو مزدیسنا کہتے ہیں -

دیو : اردو اور فارسی ادب میں شیطان ، بھوت ، پریت کے معنی میں استعمال ہوا ہے ، اس کی پہلوی صورت Dev ، اوستائی Daeva اور سنسکرت میں Deva ہے - قدیم زمانے میں یہ لفظ آرائی خداؤں کے لئے مستعمل تھا - لیکن زردشت کے بعد متضاد معنی کے لئے وقف ہوگیا - یہ کلمہ سوائے ایرانی زبان کے اور دوسری زبانوں میں خدا ہی کے معنی میں آتا ہے - ہندی Deva ، یونانی Zeus ، لاطینی Deus ، فرانسیسی Dieu سب کا مادہ ایک ہی ہے[3] - اردو میں اس کے جو معنی ہیں وہ زردشتی اثرات کی نشاندہی کرتے ہیں اور یہ اثرات فارسی ادب کے راستے سے آئے -

سروش : غالب سریر خامہ نوائے سروش ہے (دیوان ۲۳۰)
حیرت انگیز تھا جواب سروش (اقبال ، کلیات ۱۴۳)
ہاں سنادے محفل ملت کو پیغام سروش (« ۱۵۴)
کہ ہے یہ سرنہاں خانۂ ضمیر سروش (« ۱۷۰)

اوستا Sraosha ، پہلوی Srosh ، سرئوشہ اوستا میں اطاعت و مخصوصاً خداوندی احکام کی اطاعت کے معنی میں آیا ہے اور اسی اعتبار سے اسے ایک فرشتہ بتایا گیا ہے جو مظہر اطاعت و نمایندۂ صفت رضا و تسلیم ہے - اس کا درجہ مہر کے برابر ہے اور کبھی کبھی اس کا شمار امشاسپندوں میں ہوتا ہے - متأخرادبیات زرتشی میں سروش ایسا فرشتہ ہے جو قیامت کے دن حساب اور میزان کے کام پر مقرر ہوگا - بعض زرتشتی کتابوں اور فارسی فرہنگوں میں سروش پیک ایزدی اور حامل وحی کی حیثیت سے متعارف ہوا ہے - ہر ماہ کی ۱۷ویں تاریخ کی حفاظت اس کے سپرد ہے ، بیرونی نے اس روز کو سروش کہا ہے[4] -

---

۱ ــ یہ نام مسلمانوں کی تحریروں میں اکثر آتا ہے ۲ ــ آتش بمنزلۂ خدا نہیں
۳ ــ دیکھئے مزدیسنا ص ۱۶۲ ـ ۱۶۳ ، برہان قاطع ص ۹۱۷ متن و حاشیہ
۴ ــ دیکھئے مزدیسنا ص ۱۵۸ ، برہان قاطع ص۱۱۳۲ ـ ۱۱۳۳ متن و حاشیہ - غالب کے ایک اردو دیوان کا نام نوائے سروش ہے - بعض اور کتابوں کا بھی یہی عنوان ملتا ہے مثلاً غالب کے شاگرد قمر الدین سخن کی نثری داستان کا نام سروش سخن ہے -

ناھید : دیوان ذوق ص ۲۰۰، ۲۰۸، ۲٤٦ - اوستا میں اناھیتہ ھے جس میں "ا" (= ان) حرف نفی اور آھیتہ بمعنی چرکین و پلید و ناپاک ، پس اناھیتہ بمعنی پاک و بے آلایش ھوا - «اوستا» میں یہ لفظ فرشتوں اور دوسری چیزوں کی صفت مونث کے طور پر استعمال ھوا ھے - فارسی باستان میں چار مرتبہ یہ کلمہ فرشتہ کے معنی میں آیا ھے لیکن جو ایزد اس نام سے مخصوص ھے وہ ایزد آب ھے اور جس کا قدیمی نام Aredvi Sura Anahita (بمعنی ایزد آب پاک و قوی) ھے - ڈاکٹر معین کا قیاس ھے کہ ناھید کا استعمال ستارۂ زھرہ کے معنی میں بعد کا خیال ھے -

اردو ادب میں ستارہ کے علاوہ لڑکی کا نام بھی رکھا جاتا ھے - یہ نام دقیقی کے یہاں بھی موجود ھے - لفظ ناھیدہ، ناھدہ، ناھد جوان لڑکی کے معنی آتا ھے - ڈاکٹر معین نے صاحب « برھان قاطع » کے ناھید بمعنی لڑکی لکھنے پر تعرض کیا ھے - اس سلسلے کی بحث کے لئے دیکھئے « مزدیسنا » ص۳۲۹ ، « برھان قاطع » ص۱٦۳، ۲۱۱۳ ، « ستارۂ ناھید » ص ۱۱ ، « یشت » ۱ : ۱۵۸ - ۱۷٦ -

نوروز : اردو میں تلمیح کے علاوہ اس پر الگ نظمیں موجود ھیں - سودا کی نظم یہ ھے :

قطعۂ مبارک نوروز (کلیات ۱ : ٤)

تری محفل میں شمع دولت افروز ہوا یہ سال نو فرخندہ فیروز . . .
تفضل سے جناب مرتضی کے تجھے ھر روز ھووے عید نوروز

غالب (دیوان ۱۲۷) نے حسب ذیل قطعہ عید نوروز کے موقع پر لکھا تھا :

اے شاہ جہاں‌گیر جہاں بخش جہاندار ھے غیب سے ھردم تجھے صد گونہ بشارت . .
نوروز ھےآج اور وہ دن ھے کہ ھوے ھیں نظارگی صنعت حق اھل بصارت
تجھ کو شرف مہر جہاں تاب مبارک غالب کو ترے عتبۂ عالی کی زیارت

ایک اور نظم میں نوروز، عید شوال اور ھولی کے ایک وقت پر ھونے کے سلسلے میں لکھا ھے (ص ۲۸۰) :

مرحبا سال فرخی آئیں عید شوال و ماہ فروردیں
گرچہ ھے بعد عید کے نوروز لیک بیش از سہ ھفتہ بُعد نہیں
سو اس اکیس دن میں ھولی کی جا بجا مجلسیں ھوئیں رنگیں
تین تیوھار اور ایسے خوب جمع ھرگز ھوئے نہونگے کہیں

ذوق نے بھی ایک قطعۂ تہنیت جشن نوروز پر لکھا ھے ، اس کی پہلی بیت یہ ھے :

خسروا سن کے ترا مژدۂ جشن نوروز آج ہے بلبل تصویر تلک زمزمہ سنج

یہ عید نوروز جو ادبیات سے بڑھکر عوام میں اثر کرچکی ہے، ایران کا ایک قدیم تیوہار ہے۔ کرسٹن سن کا بیان ہے کہ سال کے تیوہاروں میں سب سے مقبول نوروز (نوک روچ) تھا۔ وہ سال کا پہلا دن ہے۔ فردوسی کی[1] روایت کے اعتبار سے جمشید نے اس عید کی ابتدا کی تھی:

بفر کیانی یکی تخت ساخت چه مایه بدو گوهر اندر شناخت
که چون خواستی دیو برداشتی ز هامون بگردون بر افراشتی
چو خورشید تابان میان هوا نشسته برو شاه فرمانروا
بجمشید بر گوهر افشاندند مرآن روز را روز نو خواندند
سر سال نو هرمز فروردین بر آسود از رنج تن دل ز کین
چنین روز فرخ از آن روزگار بمانده از آن خسروان یادگار

مہرگان:

مہرگاں ہمت عالی کا جو لائے بادل
ایسے نیساں سے وہ آفاق پہ ہو قطرہ فشاں
جن کی شادبی گوہر کو اگر دیکھے تو دور
طرفۃ العین میں ہو کاہربا کا یرقاں (دیوان ذوق ص ٢٢٦)

«برہان قاطع» (٢٠٦٦) میں ہے:

«نام روز شانزدهم از هر ماه و نام ماه هفتم از سال شمسی باشد و آن بودن آفتاب عالمتاب است در برج میزان که ابتدای فصل خزان است و نزد فارسیان بعد از جشن و عید نو روز ازین بزرگتر جشنے نمی باشد و تا شش روز تعظیم این جشن کنند، ابتدا از روز شانزدهم و آنرا مهرگان عامه خوانند و انتها روز بیست و یکم و آنرا مهرگان خاصه خوانند....»

مہرگان، مہر اور گان (لاحقۂ نسبتی) سے بنا ہے، لفظ ‹مہر› کی تفصیل «برہان» میں ان الفاظ میں ہے:

«نام فرشته ایست موکل بمهر و محبت و تدبیر امور و مصالح که در ماه مهر که ماه هفتم از سال شمسی و روز مهر که شانزدهم هر ماه باشد بدو متعلق است

---

[1] — اس سلسلے کی تفصیل بحث دیکھیے برہان قاطع حاشیہ ص ٢١٨٩ - ٢١٩٣ اور «جشن نوروز» تالیف دکتر معین

و بنابر قاعدهٔ کلی که میان مغان یعنی آتش پرستان متعارف است که چون نام
ماه و روز موافق آید آن روز را عید کنند و این روز ازین ماه بغایت بزرگ
و مبارک دانند و جشن سازند و عید کنند و بمهرگان موسوم دانند»

ڈاکٹر معین («برهان قاطع» حاشیه ص ۲۰۹۵ ببعد) نے اس کی توضیح اس طرح کی ہے:

«ہر ماہ کی سولھویں تاریخ جو مہر روز کہلاتی ہے روشنی کے فرشتہ (مہر) سے منسوب ہے، ماہ مہر کی سولھویں تاریخ (روز مہر) کو ایرانی ایک بڑا جشن مناتے تھے۔ بند ھشن کی رو سے مشیا و مشیانہ (آریائی آدم و حوا) اسی روز متولد ہوئے۔ یہ جشن ٦ روز ہوتا۔ روز مہر (١٦) سے شروع ہوکر ۲۱ کو (جو رام[1] روز کہلاتا تھا) ختم ہوتا۔ شروع کا دن مہرگان عامہ اور خاتمے کا مہرگان خاصہ کہلاتا تھا۔ قدیم ایران میں صرف دو موسم ہوتے تھے، اول گرمی دوسرے سردی۔ نو روز گرمی کی ابتدا اور مہرگان سردی کے آغاز کے جشن تھے۔ جشن مہرگان اسلامی دور میں مدتوں[2] منایا جاتا رہا۔ منوچہری کے اشعار سے ظاہر ہے کہ سلطان مسعود غزنوی (٤٢١-٤٤٠ھ) کے دور میں یہ جشن بڑی شان و شوکت کے ساتھ منایا جاتا تھا۔ ابوالفضل بیہقی (چاپ فیاض ص ۲۷۳) نے بھی مسعود کے دور کے ضمن میں اس جشن کی وضاحت کی ہے۔ . . »

ہندوستان میں یہ جشن معمول نہیں۔ مگر اردو شاعری میں فارسی کی راہ سے داخل ہوا جس کا ذکر خال خال آیا ہے۔

زمزمہ:

ہاں دل درد مند زمزمہ[3] ساز
کیوں نہ کھولے در خزینۂ راز (دیوان غالب ۱۳۰)

«برهان قاطع» میں ہے (۱۰۳۰):

«زمزمه بمعنی زمزم است که باهستگی چیزی خواندن۔ وکلماتے که مغان در محل ستایش و مناجات به باری تعالی و پرستش آتش و چیزی خوردن بر زبان رانند»۔

---

۱ دیکھئے مزدیسنا ص ٤٥٢-٤٥٣

۲ ۔ فخر الدین گرگانی اس جشن کا ذکر کرتا ہے:

نثارت آوریدم مهرگانی — روان چون آب چشمهٔ زندگانی
کہے گفتی که این باغ خزانست — که دروی میوه های مهرگانست (مزدیسنا ص ٤٥٢)

۳۔ نیز دیکھئے دیوان ذوق ص ۲٤۸ وغیرہ

متقدمین کی کتابوں میں جن میں قدیم ایران اور زرتشتیوں سے متعلق بحث شامل ہے ، زمزم و زمزمہ آیا ہے - یہی باز[1] ہے جو آہستہ آہستہ پڑھتے ہیں ، فردوسی کہتا ہے :

فرود آمد از اسب و برسم[2] بدست
به زمزم همی گفت، لب را ببست

زنار : زنار باندھ سبحۂ صد دانہ توڑ ڈال (غالب ۱۶۹)
دیوانگی سے دوش پرزنار بھی نہیں (» ۱۸۳)
آغوش خم حلقۂ زنار میں آوے (» ۲۳۴)

زرتشتیوں میں کشتی یا کستی باندھنے کی رسم اسی طرح ہے جس طرح ہندوؤں میں جنیو باندھنے کی - اور ان دونوں کے سلسلے کی ساری تفصیل مشابہ ہے - یہ کلمہ فارسی ادبیات میں برابر استعمال[3] ہوا ہے - کستی کا مادہ[4] KOST ہے جس کے معنے پہلوی میں طرف ، کنار ، پہلو ہوتے ہیں -

زنار فرہنگوں کی رو[5] سے ہر دھاگے کو عموماً اور بت پرستوں اور زرتشتیوں کے دھاگے کو خصوصاً کہتے ہیں - فارسی کی کتابوں میں گاہے زنار[6] سے مراد زرتشتیوں کی کستی (یا کشتی) ہے -

میرے خیال میں اردو میں زنار کا لفظ براہ راست فارسی سے آیا ، اور فارسی میں زرتشتیوں کے کستی کے معنی میں استعمال ہوتا تھا - اس بنا پر یہ قیاس صحیح ہے کہ اس کے استعمال سے زرتشتی عنصر کی نشاندھی ہوتی ہے -

رستخیز و رستاخیز : شب خمار شوق ساقی رستخیز اندازہ تھا (غالب ۱۴۶)
دل نہیں شاعر کا ، ہے کیفیتوں کا رستخیز (اقبال ۱۰۳)
دل ہر ذرہ میں غوغاے رستاخیز ہے ساقی (» ۳۱۶)
تری نگاہ کی گردش ہے میری رستاخیز (» ۳۲۱)

«برہان قاطع» میں ہے (۹۴۸) : «قیامت را گویند که حشر باشد»

در اصل اوستائی لفظ irista (مردہ ، مرا ہوا) سے مشتق ہے ، پہلوی rist اور خیز

۱ ـــ دیکھئے مزدیسنا ص ۲۰۳ بعد
۲ ـــ ایضاً ص ۲۰۸ بعد
۳ ـــ مثلاً خاقانی کہتا ہے : ریسمان سبحه بگسستند و کستی بافتند گوهر قندیل بشکستند و ساغر ساختند
۴ ـــ مزدیسنا ص ۲۴۳
۵ ـــ برہان قاطع ص ۱۰۳۳
۶ ـــ نو روز نامہ تعلیقات ص ۱۲۳

(از خاستن) یعنی پہلوی Ristakhez ، پازند Ristakhezh - پس رستاخیز کے لغوی معنی مردوں کا اٹھنا[1] ہوا۔

بہشت: اوستا vahishta ، مادہ vohu (خوب) isht (علامت تفضیل) پس بمعنی خوبتر ، بہتر (صفت تفضیلی) موصوف محذوف انگہو (جہاں ، گیہان) - پہلوی vahisht ، فردوس، جنت ، اچھی و پرنعمت جگہ ، جہاں اچھے لوگ مرنے کے بعد جائیں گے ۔[2]

دوزخ: پہلوی doshakhv ، اوستا daozhahkhv ، اوستای متاخر دژ انگہو[3] بمعنی جہان بد ،

گبر: فریاد کروں کس سے کہ رواداری کی تیرے
کہنے کے لئے گبر و مسلمان ہے برابر (سودا ۲ : ۲۳۰)

«برہان قاطع» (۱۷۷٤) میں گبر کے منجملہ اور معنوں کے یہ معنی دئے ہیں:

«وہم بمعنی مغ باشد کہ آتش پرست است»

آقائے پورداود کا خیال ہے کہ یہ لفظ ایک آرامی کلمے سے جو کافر کے ہم ریشہ ہے ، مشتق ہے اور آجکل ترکی میں «گور» کہلاتا ہے اور اس کے معنی مشرک اور بے دین کے ہیں ، لیکن ایران میں زرتشتیوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ بعض پارسیوں نے اس کو ایک لفظ سے جس کا ہزوارش Gabra ہے مشتق بتایا ہے ، مگر آقائے پورداود اسے[4] غلط بتاتے ہیں۔

مجوس: («ادبی خطوط غالب» ص ١٠٤) ۔ مجوس اور مجوسی جو اردو و فارسی میں مستعمل ہے ، در اصل مغ سے معرب[5] ہے۔ یونانی میں Magos ، لاطینی Magus اور آرامی مجوشا ۔ یہ لفظ زرتشتیوں کے لئے مخصوص ہوگیا ہے۔

مغ: موبدان زرتشی کی کلیسائی حکومت میں مغ کمتر درجے کے لوگ تھے۔ یونانی اور لاطینی مصنف مغ اور موبد دونوں لفظ مگوس (Magos) سے بلا امتیاز مراد لیتے ہیں ۔ مغان مغ کی جمع ہے جس کی پہلوی شکل مگوآن یا مگو گان ہے ، بڑے بڑے آتشکدوں کے رئیس مغان مغ (مگوآن مگو یا مگو مگوآن) کہلاتے تھے ۔

---

۱ — دیکھئے برہان حاشیہ ص ۹٤۸ ۔ اس سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی طرح زرتشتی عقائد میں حشر اجساد ہے (نقد غالب ۳۵۲)

۲ — ایضاً ص ۳۲۷ ح

۳ — ایضاً ص ۸۹٦ ح

٤ — دیکھئے مزدیسنا ص ۳۹۵ ، برہان قاطع ص ۱۷۷٤ ح

۵ — برہان قاطع ۱۹٦۹ ح

موبد : «ادبی خطوط غالب» ص ١٥٤ ،
کبھی زرتشتیوں میں ایسے کہ سارے موبد (دیوان ذوق ٢٤١) ۔
مغان مغ سے اوپر کا طبقہ موبدوں (مگوپت) کا تھا ۔ تمام سلطنت ایران کلیسائی اضلاع میں منقسم تھی جن میں سے ہر ایک ضلع ایک موبد کے ماتحت ہوتا تھا ۔

موبد موبدان[1] : تمام موبدوں کا رئیس اعلیٰ جس کو زرتشی دنیا کا پوپ کہنا چاھئے موبد موباں (مگوپت مگوپتان) تھا ۔ تاریخ میں سب سے پہلے اس کلیسائی عہدے کا ذکر اردشیر اول (م ٢٤١ء) کے عہد میں ہوا ہے ۔ اس نے ایک شخص جس کا نام شاید ماہداذ تھا موبد موبدان مقرر کیا ۔ ممکن ہے کہ یہ عہدہ اس سے پہلے موجود رہا ہو لیکن اس کی غیرمعمولی اہمیت اسی وقت سے ہوئی جب سے مزدائیت[2] کوحکومت کا مذہب قرار دیاگیا ۔ تمام کلیسائی امور کا نظم و نسق موبد موبدان کےہاتھ میں تھا ۔ دینیات اور عقائد کے نظری مسائل میں فتوے صادر کرنا ، مذہبی سیاسیات میں عملی معاملات طے کرنا اسی کا کام تھا ۔ کلیسائی عہدہ داروں کو وہی مقرر اور معزول کرتا اور خود اس کا تقرر بادشاہ کے اختیار[3] میں تھا ۔

زرتشی کلیسائی حکومت کے بہت سے اور بعض دوسرے زرتشی الفاظ فارسی اور اردو شاعری میں استعمال ہونے لگے ۔ رفتہ رفتہ یہی الفاظ مخصوص تلمیح و اصطلاح بن گئے اور صوفی شعرا نے ان کو بلا تکلف برتنا شروع کردیا ۔ مغبچہ[4] جو شراب پلانے کی خدمت پر مامور تھا تصوف کی دنیا میں تجلیات فاسدۂ سالک کے مترادف ہوگیا ۔ مغ[5] موحد کے معنی میں استعمال ہونے لگا ۔ پیرمغاں ، پیردیر ، پیرخرابات ، پیر میخانہ ، جو شراب خانوں کے مالک ہوتے ، ان سے انسان کامل ، اور مرشد مراد ہوتے جو سالک کو حقیقت کی طرف راہ نمائی کرتے ۔ کبھی کبھی وہ حضرت علی کے لئے بھی استعمال ہوجاتے ۔ دیر مغاں ، کوے مغاں ، سراے مغاں ، خرابات مغاں ، عالم معنی ، مقام تکمیل نفس ، دلِ عارف جو وحدت کا ہمرنگ ہوتا ہے ، عارفوں اور اولیاء اللہ کی مجلس کے لئے استعمال ہونے لگے ۔ گبر عالی حوصلہ ، طالب حقیقی و موحد ، عارف یکرنگ وحدت کا مترادف ہوگیا ۔ گبری ظلمت خلق ، بلند حوصلگی کے لئے مخصوص ہوا ۔

---

١ موبدان موبد بھی کہتے تھے
٢ ـــ یعنی زرتشی مذہب
٣ ـــ دیکھئے ایران بعہد ساسانیان ص ١٥١ ـ ١٥٢
٤ ـــ دیکھئے کلیات سودا ٢ : ٣٠٤ ، دیوان ذوق ص ٢٤٤
٥ ـــ اقبال کہتے ہیں (١٧٩) مغاں کہ دانۂ انگور آب می سازند ستارہ می شکنند آفتاب می سازند

مے مغانہ وہ ذوق ہے جس کی بدولت حقائق کی روشنی سالک کے دل میں پیدا ہوتی ہے ورنہ وہ تو وہی شراب ہے جو مغاں کے میخانہ میں ملتی ہے۔

اقبال کہتے ہیں:
رگ تاگ منتظر ہے تری بارش کرم کی
کہ عجم کے میکدوں میں نہ رہی مے مغانہ (کلیات ص ۳۲۰)

تو پیر میخانہ سن کے کہنے لگا کہ منہ پھٹ ہے خوار ہوگا (ص ۹٦)

پیر مغاں، فرنگ کی مے کا نشاط ہے اثر
اس میں وہ کیف غم نہیں مجکو تو خانہ ساز دے (ص۱۱۷)

ھجوم کیوں ہے زیادہ شراب خانہ میں
فقط یہ بات کہ پیر مغاں ہے مردخلیق (ص ۳۳٦)

سورا کہتے ہیں: زاہد و پیر مغاں، برہمن و شیخ اے یار (کلیات ۲۲۸)
بارود و گولی پیر مغاں، میکدہ کے بیچ (ص ۳۰٤)

ہیربد: «ادبی غالب خطوط» ص (۱۵٤) میں ہے:

«زردشت آتش کدۂ الخ: زردشت کو آتشکدہ سے وہ نسبت نہیں جو ساقی کو میخانے سے ہے۔ زردشت باعتقاد مجوس پیمبر تھا۔ آتش کدہ کے پجاری کو موبد اور ہیربد[۱] کہتے ہیں»

آتشکدوں میں مراسم نماز کا ادا کرانا ہیربدوں سے متعلق تھا۔ ہیربد وہی لفظ ہے جو اوستا میں ائیثر پایتی ہے۔ طبری نے لکھا ہے کہ خسرو پرویز نے آتشکدے تعمیر کرائے جس میں بارہ ہزار ہیربد زمزمہ و مناجات کے لئے مقرر کئے۔

ہیربدوں کا رئیس اعلیٰ ہیربدان ہیر تھا جو موبدان موبد کے بعد سب سے بڑا صاحب منصب سمجھا جاتا تھا، حاکم شریعت کے فرائض بھی ہیربدان ہیربد انجام[۲] دیتا۔

خدا: پہلوی متأخر خواتاے، پہلوی اشکانی خواتاذ، پازند خودائے سے مشتق ہے، بعض لوگوں نے اوستائی خوذائے اور ھوذائے سے مشتق بتایا ہے۔ پہلوی اور پازند میں خواتاے شاہ کے معنی میں آتا ہے۔ اس بنا پر ‹خواتاے نامک› «شاہ نامہ» کہلاتا[۳] ہے۔ لیکن فارسی

۱ ــ متن میں ہیربد کتابت کی غلطی ہے
۲ ــ دیکھئے ایران بعہد ساسانیان (ص ۱۰۳ ــ ۱۰٤)
۳ ــ برہان ص ۷۱۸ ج

اور اردو میں خدا مطلق اللہ تعالیٰ[1] کے لئے آتا ہے۔ مضاف کی شکل میں صاحب اور مالک کے لئے عام ہوجاتا ہے۔

فرشتہ: «اوستا» میں Fraeshta ہے اور فارسی باستان میں Fraishta ۔ یہ دو جزء Fra اور aish (بمعنی فرستادہ، فرستہ) سے بنا ہے۔ سنسکرت میں بھی قاصد کے معنوں میں اسی مادے کا لفظ Preshita ہے[2]۔ گو لفظاً فرشتہ «اوستا» اور فارسی باستان سے مستفاد ہے لیکن اس کے معنی میں غالباً وسعت بعد میں ہوئی۔

نماز: اس کے لغوی[3] معنی بندگی، اطاعت، سجود، پرستش، خدمتگاری، اداے طاعت، فرمان برداری کے ہیں اور اصطلاح میں مسلمانوں کی مخصوص نماز (=صلوۃ)، فارسی میں لغوی معنی میں بھی استعمال ہے:

شہے کہ بارگاہ اوست سجدہ گاہ ملوک   ہمی‌برند بآن سجدہ‌گہ ملوک نماز

(سوزنی سمرقندی)

یہ کلمہ «اوستا» میں نمہ (دعا) اور نمس، پہلوی میں نمچ اور پازند میں نماژ ہے۔ اس کا مادہ «نم» بمعنی خم ہونا، تعظیم کرنا، ہے۔

روزہ: روز + ہ سے بنا ہے، اس میں «ہ» نسبت کے لئے ہے یعنی منسوب بروز؛ یک روزہ، دو روزہ، ہم روزہ۔

روز «اوستا» میں raochah، فارسی باستان میں rauchah، پہلوی میں roch ہے «اوستا» میں روشنی کے معنی میں اور فارسی باستان اور پہلوی میں دن[4] کے لئے آتا ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ روزہ کی اسلامی اصطلاح یہیں سے لی گئی ہے۔

کلیسا و کنشت: اقبال (کلیات ص ۲۸۹، ۲۹۳، ۳۸٤)

جہان مغرب کے بت کدوں میں کلیساؤں میں مدرسوں میں

اے واے آبروے کلیسا کا آئینہ   روما نے کردیا سر بازار پاش پاش

پیر کلیسیا، یہ حقیقت ہے دل خراش

حرف غلط بن گئی عصمت پیر کنشت   اور ہوئی فکر کی کشتی نازک رواں

---

۱ ـــ آقاے دکتر صادق کیا استاد پہلوی دانشگاہ تہران نے بتایا ہے کہ پہلوی میں بھی کبھی کبھی خدا کے معنی میں آتا ہے (دیکھئے متن پہلوی ص ۳۰)

۲ ـــ دیکھئے برہان قاطع ۱٤٦۰ ح، ۱٤٦۲ ح

۳ ـــ ایضاً ۲۱٦۷ متن و حاشیہ

٤ ـــ ایضاً ص ۹۷۱ متن و حاشیہ و ص ۹۷۳ ح

اگرچہ کلیسا اور کلیسیا عیسائیوں اور یہودیوں کے معبد کا نام[1] ہے لیکن پہلوی[2] میں بھی یہ لفظ آیا ہے اور اسی سے فارسی اور اردو میں رائج ہوا -

کنشت اور کلیسا مترادف استعمال ہوتے ہیں - حالانکہ کنشت فرہنگ نویسوں[3] کے نزدیک آتشکدہ کے لئے استعمال ہوتا ہے - پہلوی رسم خط میں Kanashya بمعنی مجمع ہے اور اس سے معرب کنست ہے جو صاحب « برہان قاطع» کے یہاں[4] آتشکدہ و آتش خانہ کے معنی میں آیا ہے - اس سے صاف ظاہر ہے کہ کلیسا اور کنشت دونوں اصطلاح فارسی ادب سے اردو میں آئیں اور ان سے قدیم ایرانی اثر کی نشاندہی ہوتی ہے-

خورشید : « اوستا » huarekhshaeta ، پہلوی khvarshet (لغوی معنی آفتاب روشن) - زرتشتی عقائد میں ایک فرشتہ ہے[5] جو آفتاب کا موکل ہے - اس کے ذریعے وہ امور جو خور کے روز (ہر مہینے کا گیارھواں[6] دن) کے لئے مخصوص ہیں، انجام پاتے ہیں - «اوستا» اور پہلوی زبان میں آفتاب کے لئے بھی یہ لفظ مستعمل تھا -

ماہ : «اوستا» اور فارسی باستان mawngh] قدیم ایران میں یہ لفظ علاوہ چاند کے ایک فرشتہ (ایزد کرۂ ماہ) کے لئے مستعمل تھا اور یہ فرشتہ خورشید کی طرح بہت محترم و معزز سمجھا جاتا تھا - تاریکی جو دیو اور عفریت کا کام ہے ، اسکو ختم کرنے کا کام صرف اسی کے سپرد ہے - « یسنا » کی رو سے چاند گھوڑوں کی نسل کو برقرار رکھتا ہے - «یشت» میں اسکو گھاس اور دوسرے نباتات کا مربی کہا گیا ہے - ہر ماہ کی بارھویں تاریخ کا یہی نام ہے اور اس روز کی حفاظت اسی فرشتے کے سپرد ہے - اردو و فارسی زبان میں اگرچہ مطلقاً چاند کے معنی میں آتا ہے، ممکن ہے اسکی صفت[7] کے تعین میں اس کے وسیع معنی پیش نظر رہے ہوں،

آسمان و زمین: زرتشتی مذہب میں یہ دونوں مقدس سمجھے جاتے ہیں اور «اوستا» میں کئی دفعہ ان کا ذکر آیا ہے (تشتریشت بند ۸ ، مہریشت بند ۹۵ وغیرہ) اور بار بار ان دونوں کو

---

۱ ـــ برہان قاطع ,۱٦۸۸ میں ترسا و نصاری کے معبد کا نام لکھا ہے (ترسا کے معنی آتش پرست بھی دئے ہیں ص ۴۸۴) لیکن اقبال نے ص ۲۹۰ پر معبد یہود کے لئے یہی نام لکھا ہے -

۲ ـــ برہان ۱٦۸۸ ح

۳ ـــ برہان ۱۷۰۹ متن و حاشیہ

۴ ـــ ایضاً

۵ ـــ برہان قاطع ص ۷۸٦ـــ۷۸۷ متن و حاشیہ، ص ۷۸۸ ح

٦ ـــ مزدیسنا ص ۴۷۴

۷ ـــ چاند کو کنایۂ صباغ تکتار اور سورج کو صباغ جواہر کہا گیا ہے۔ دیکھئیے برہان ص ۱۳۳۲

ایزد بتایا گیا ہے جو آسمان اور زمین کی حفاظت پر مامور ہیں اور یہ مہینے کے بھی فرشتے ہیں، ہر ماہ کی ۲۷ ویں تاریخ کی نگرانی ایزد آسمان کے سپرد[1] ہے۔

بہمن و دے و اردی بہشت[2]:

اٹھ گیا بہمن و دے کا چمنستاں سے عمل
تیغ اردی نے کیا ملک خزاں مستاصل (سودا ۲: ۲۳۱)

ان تین ایرانی مہینوں میں دے[3] اور بہمن[4] جاڑے کے اور اردی بہشت[5] بہار کا دوسرا مہینہ ہے۔ ان میں سے دو امشاسپند کے نام ہیں اور ایک یعنی دے بعض ایزدوں کے نام کا جزء ہے۔

فروردین: دیوان غالب ۲۸۰۔

پہلوی فرورتین ماخوذ ہے فارسی باستان فرورتینام[6] (فرورتی کی جمع مونث حالت اضافی) سے۔ اور 'فرورتی' کی اوستائی شکل فروشی ہے جو «اوستا» کی رو سے ایک قوت ہے جس کو اہورمزدا نے نیکوں کی حفاظت کے لئے پیدا کیا ہے، بلکہ اچھی مخلوق کی آفرینش میں اس کا ہاتھ ہے۔ پس ماہ فرورتین فروہروں کے اترنے کا ماہ ہوا۔ فرورتین ایزد کا بھی نام ہے۔ غالباً «گوہر» اسی فروہر سے بنا ہے' گوہر کا معرب جوہر ہے۔

سام[7]: رستم کا دادا، ایران کا نامی پہلوان، ان کا سلسلۂ نسب جمشید تک پہنچتا ہے، سام کا باپ نریمان اور دادا گرشاسپ تھا، سیستان کے پہلوانوں کا یہ خاندان ایران کی اساطیری تاریخ میں اپنا جواب نہیں رکھتا۔ فردوسی کی روایت نریمان اور سام کے بارے میں مختلف ہے، اکثر اس کو نریمان کا بیٹا لیکن کبھی کبھی بھائی بھی بتاتا ہے۔ فارسی ادبیات میں بعض رزمیہ داستانیں سام سے متعلق موجود ہیں جن میں سے ایک «سام نامہ»[8] ہے۔ اردو ادب

---

۱ ــ برہان قاطع میں ہے کہ اسمان آسیا مانند یا آس مانند سے مرکب ہے یعنی چکی کی طرح پھرنے کی وجہ سے اس کا یہ نام ہوا، مگر ڈاکٹر معین اسکو صحیح نہیں بتاتے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسمان پتھر کی طرح سمجھا گیا اس بنا پر اوستا اور فارسی باستان میں بطور اسمان اور پہلوی اور فارسی میں بصورت آسمان ہے۔ آس اوستا میں پتھر کے معنی میں آتا ہے آسیا اسی سے بنا ہے (برہان قاطع ص ۴۲ ح)

۲ ــ دیکھئے دیوان ذوق ص ۱۹۷، ۲۰۵

۳ ــ بمعنی آفریدگار از مصدر دا بمعنی دادن، اوستائی لفظ Dadhva ہے

۴ ــ اوستائی شکل Vohu Man ۵ ــ اوستائی شکل Asha Vahishta

۶ ــ برہان حاشیہ ص ۱۴۷۶، ۱۴۷۸

۷ ــ دیکھئے حماسہ سرائی ص ۵۵۳ - ۵۵۴، برہان قاطع ص ۱۰۷۵ متن و حاشیہ

۸ ــ ایضاً ص ۳۳۵ - ۳۴۰، اسے خود خواجو کرمانی کی تصنیف بتایا گیا ہے

میں اس کا ذکر بحیثیت ایک نامور پہلوان کے ہوا ہے - مثلاً دیکھئے کلیات سودا ص ۳۰۱ ، ۳۰۷ دیوان غالب ص ۱۳۷ ، دیوان ذوق ص ۲۰۶[1] -

رستم: اردو ادب میں اسم علم کے علاوہ بطور اسم جنس اور خطاب و لقب کے بھی استعمال ہوتا ہے - سودا کے کلیات سے چند مثالیں اسم علم کی پیش کی جاتی ہیں:

عجب نہیں سپرافگن ہوں آکے رستم و سام (ص ۳۰۱)

رستم کو خبر ہوکہ ترا اس پہ ہی آھنگ (ص ۳۸۰)

غالب کے یہاں یہ مثال ہے:

رزم میں اوستاد رستم و سام[2] (ص ۱۳۷)

رستم یا رستھم ایران کے اساطیری دور کا نامی پہلوان زال کا بیٹا اور سام کا پوتا تھا اور سیستان کا رھنے والا تھا - ایران کے شاھی خاندان کا نہایت وفادار تھا ، ساری لڑائیاں اسی کی بدولت سر ہوئیں ، ھفتخوان رستم بطور تمثیل کے مستعمل ہے -

یہ نام دو جزء[3] رودت اور تہم سے مرکب ہے ، پہلا جز Roadha (نمو) سے [رستن ، روئیدن اسی سے نکلا ہے] اور تہم Takhma (بمعنی دلیر و پہلوان) سے نکلا ہے ، تہمتن جو رستم کا لقب تھا ، اسی مادے سے ہے ، اس کے معنی قوی پیکر ہوئے -

رخش: رستم کے گھوڑے کا نام ہے لیکن یہ بطور اسم جنس کے بھی استعمال ہوا - اردو ادب میں بھی اس کا استعمال اسم جنس اور اسم معرفہ (علم) دونوں طرح ہوا ہے - سودا[4] کی یہ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

جوں مہر ترے رخش فلک سیر کے آگے (ص ۲۳۱)

زیر ران ہے جو ترے رخش فلک سیر شہا (ص ۲۳٤)

خوبی کا تو مذکور تیرے رخش کا یکسو (ص ۲۵۸)

اس رخش فلک سیر کا تو آن کیے لیے تنگ (ص ۲۸۲)

بعض لوگوں نے رخش نام کو فارسی لفظ رخش کی طرف منسوب کیا ہے لیکن نولدکہ نے اس کو غلط بتایا ہے[5]

۱ — رستم کی طرح اس کو بھی دستان سام لکھا ہے

۲ — ذوق کہتے ہیں: حاتم دوراں منوچہراں رستم دستاں عبر نیستان (دیوان ص ۲۰۰).نیز دیکھئے ص ۲۰۱ ، ۲۱۸

۳ — دیکھئے برہان ص ۹٤۸ ح وفرہنگ شاھنامہ ٤٤٥

٤ — ذوق کے یہاں بھی متعدد مثالیں ہیں دیکھئے دیوان ص ۲۲۲ ، ۲۵۹

۵ — حماسۂ ملی ایران ص ۱۸ ح

بہمن : اس نام کے ایک کیانی بادشاہ کا ذکر ہو چکا ہے ، سودا[1] نے ذیل کی بیت میں برزو کے ساتھ اس کا نام شامل کرکے ظاہر کیا ہے کہ وہ ایک نامی پہلوان تھا -

مر مٹنے کا جو بہمن و برزو وغا کے روز   ہو جائیں تیرے سامنے آپس میں کر قرار

یہاں مراد اسفند یار کے بیٹے سے ہے ، «بندھشن»[2] میں یہ نام وھومن اور «شاھنامہ» میں بہمن ہے - اسفندیار رستم کے ہاتھوں قتل ہوگیا تو اس کے خون کے بدلے میں بہمن نے رستم کے بیٹے فرامرز کو قتل کر دیا - اس کے نام ایک مشہور رزمیہ مثنوی « بہمن نامہ » محفوظ ہے جس کی تفصیل «حماسہ سرائی» کے صفحات ۲۸۹ تا ۲۹۶ پر پائی جاتی ہے-

برزو : کلیات سودا ج ۲ ص ۳۰۷

یہ پہلوان رستم کا پوتا اور سہراب کا لڑکا تھا - اس کی ماں شنگان کی رہنے والی شہرو نامی تھی - برزو کی پیدائش سے پہلے سہراب نے اپنی بیوی شہرو کو ایک انگوٹھی اپنی نشانی دی تھی- برزو نے بڑے ہوکر افراسیاب کے حکم سے ایرانیوں سے جنگ کی مگر یہاں قید ہوگیا - اس نے جب اپنے نسب نامے کو ظاہر کیا تو ایران کے پہلوانوں میں اس کا شمار ہونے لگا - اس کے نام ایک مثنوی « برزو نامہ » موجود ہے جس کا تعارف «حماسہ سرائی» میں (۳۰۳ تا ۳۱۰) ہوا ہے -

گودرز : دیوان غالب ص ۱۳۷

گودرز کا خاندان رستم کے خاندان کی طرح اپنی پہلوانی و شجاعت میں ایران کی اساطیری تاریخ میں غیر معمولی شہرت کا حامل ہے - اس کا باپ کشواد زریں کلاہ فریدوں کے عہد کا نامی پہلوان تھا- گودرز کاؤس اور خسرو کے دور کا پہلوان اور مدبر تھا ، درفش کاویانی اسی کے خاندان میں رہا -

گیو : دیوان غالب ص ۱۳۷ -

گودرز کا بیٹا اور اس خاندان کا سب سے نامی پہلوان تھا - اس نے رستم کی بیٹی بانو گشسپ سوار سے شادی کی تھی - اس سے دوسرا نامی پہلوان بیژن پیدا ہوا -

بیژن : دیوان غالب ص ۱۳۷

رستم اور گیو کے بعد اس کا کوئی مدمقابل نہ تھا - وہ افراسیاب کی بیٹی منیژہ کی وجہ سے توران کے ایک کنوئیں میں قید ہوگیا تھا - «شاھنامہ» کی داستان بیژن و منیژہ نہایت مشہور ہے - اس کے یہ دو شعر ضرب المثل سے ہوگئے ہیں :

۱ - کلیات ج ۲ ص ۳۰۷   ۲ - حماسہ سرائی ص ۵۹۶

منیژه منم دخت افراسیاب　　برهنه ندیده تنم آفتاب
براے یکے بیژن شور بخت　　فتادم ز تاج و فتادم ز تخت

اس کے نام سے ایک رزمیہ مثنوی «بیژن نامہ» ہے جس کی تفصیل «حماسہ سرائی» (ص ۳۱۶ تا ۳۱۷) میں ملے گی۔

رهام : دیوان غالب ص ۱۳۷

گودرز کا بیٹا تھا ۔ اس کا نام اشکانی تاریخ میں نہیں ملتا، جب کہ اس کے باپ گودرز اور بھائی گیو اور بھتیجے بیژن اشکانی بادشاهوں اور امرا کی فہرست میں شامل ھیں ۔ (ایضاً ص ۵۷۶)

بہرام : کلیات سودا ۲ : ۳۰۷

گودرز کا یہ بیٹا تھا ۔ اشکانی تاریخ اس کے ذکر سے خالی ہے ۔

دو ادبی روائتیں :

اردو اور فارسی ادب کی حسب ذیل دو روائتیں قدیم ایرانی اثرات کی نشاندهی کرتی ھیں :

(۱) سپند جلانے سے نظر بد کے اثر کو دور کرنا، ذوق کہتے ھیں :

میں مجمر فنا میں هوں کیا دانۂ سپند　　کھولے ہے کاربستہ کی میری صداگرہ (دیوان ص۲۱۱)

هندوستان میں ادب سے بڑھکر عوام میں یہ چیز رائج ہے ۔ اگرچہ مجھے اس روایت کا ذکر پہلوی یا اوستائی ادب میں نہیں ملا لیکن حنظلۂ بادغیسی نے جو فارسی کے قدیم ترین شاعروں میں ہے اس رسم کا ذکر اس طرح کیا ہے :

یارم سپند اگرچه بر آتش همی فکند　　از بهر چشم[1] تا نرسد مر ورا گزند
اورا سپند و مجمر ناید همی بکار　　با روی همچو آتش و با خال چون سپند

اس سے یہی قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یہ قدیم ایرانی رسم تھی۔

(۲) پیراهن کاغذی[2] یا کاغذی جامہ ۔ ایران میں رسم تھی کہ داد خواہ کاغذی لباس پہن کر حاکم کے سامنے جاتا اور داد خواهی کرتا ۔ حافظ :

کاغذیں جامه بخوناب، بشوئیم که فلک　　ره نمونیم بپاے علم داد نکرد

غالب کہتے ھیں (دیوان ٤ ، ۱٤۲) :

---

۱ ــ لباب الالباب ۲ : ۲
۲ــ برهان قاطع ص ٤۳۸ ،ص ۱۰٦۹ متن و حاشیہ

پہنے ہے پیرہن کاغذ ابری، نیساں   یہ تنک مایہ ہے فریادی جوش ایثار
نقش فریادی ہے کس کی شوخی تحریر کا   کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا

غالب خود ایک خط میں لکھتے ہیں[1] :

« ایران میں رسم ہے کہ داد خواہ کاغذ کے کپڑے پہن کر حاکم کے سامنے جاتا ہے جیسے مشعل دن کو جلانا، یا خون آلودہ کپڑا بانس پر لٹکا کر لے جانا »

میرزا غالب کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ موجودہ ایران میں یہ رسم جاری ہوگی۔ مگر ڈاکٹر معین نے اس کا بیان زمانۂ ماضی کے ساتھ کیا ہے، اس سے خیال ہوتا ہے کہ زمانۂ حال کی موجودگی مشتبہ ہے۔

میرا ذاتی خیال یہی ہے کہ یہ رسم بھی قدیم ایران سے چلی آرہی ہوگی

اردو ادب پر قدیم ایرانی و زرتشتی اثرات کا کسی قدر تفصیلی اور ضروری ذکر صفحات بالا میں ہوچکا ہے، البتہ قدیم ایران اور مذہب زرتشت نے اردو زبان پر جو اثرات مترتب کئے انہیں فی الحال نظرانداز کیا جاتا ہے۔ یہ خود ایک بہت وسیع اور دلچسپ موضوع ہے جس پر توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ادھر ہندی زبان و ادب پر فارسی اثرات کے تعین کے سلسلے میں دو کتابیں نکل چکی ہیں۔ ان کی مدد سے قدیم ایرانی عناصر کا اردو زبان میں تعین کسی قدر آسان ہوجائے گا۔

ہندوستان کی تہذیب پر ایرانی اثرات بھی کافی گہرے ہیں اور یہ وہ اثرات ہیں جو فارسی کے وسیلے سے پیدا ہوئے۔ یہ بجائے خود ایک دلچسپ مطالعہ ہے جو بڑی توجہ کا محتاج ہے۔ اس ضمن میں بھی ابتدائی کام ہوچکا ہے بہر حال یہاں اتنا عرض کردینا غیر مناسب نہ ہوگا کہ ہندوستانی مسلمانوں میں بہت سے نام ایسے ہیں جو زرتشتی اور قدیم ایرانی ہیں۔ یہ نام ان میں ہندوستانی زرتشتیوں کے ذریعے نہیں پھیلے بلکہ فارسی ادب کے ذریعے عام ہوئے۔ ان میں سے چند مشہور نام یہ ہیں :

ناہید، خورشید، تہمینہ[2]، نوشابہ[3]، رستم، سہراب، منیژہ، جمشید، خسرو، پرویز، دارا، سکندر، شیریں، فرہاد، بہرام وغیرہ

۱ـ عود ہندی ص ۳۰، دیوان غالب (شرح غالب) ص ۲۱۷
۲ـ رستم کی بیوی سہراب کی ماں
۳ـ ملک بردع کی شہزادی ـ بردع آذر بائیجان کے حدود میں تھا۔ (برہان ۲۵۲ ـ ۲۵۳ حاشیہ)

سلام ہو نجد[†] پر !

از

پروفیسر رشید احمد صدیقی

یونیورسٹی کا نیا سشن شروع ہوتا ہے تو ارباب یونین ایک خاص صحبت « یونین ڈے » یا « یونین ویک » کی منعقد کرتے ہیں اور اس تلاش میں نکلتے ہیں کہ کسی پرانے گنہگار کو پکڑیں جو اُن کو « قصہ سکندر و دارا » یا « حکایت مہرو وفا » سنائے ۔ اس سعی و تلاش میں کبھی کبھی ان کو پرانے زمانے کے بعض عجیب‌الخلقت جانوروں کے ڈھانچے جہاں تہاں مدفون مل جاتے ہیں ۔ اس سے وہ کسی ماہر حجریات کی طرح اندازہ لگاتے ہیں کہ پرانے زمانے میں اس سر زمین پر کیسے کیسے جانور بستے تھے اور گردش لیل و نہار و فشار روزگار سے کیا سے کیا ہوگئے ۔ اپنا شمار اب انہیں حجری آثار میں کرنے لگا ہوں !

میرا تو یقیناً اب یہی مصرف رہ گیا ہے کہ اس دانشکدے کے 'رستم و اسفندیار' اور 'قیس و فرہاد' کی رزم و بزم کی داستانیں سنایا کروں لیکن اس خیال سے ڈرتا بھی رہتا ہوں کہ ایسا تو نہیں کہ اس یونین اور ارباب یونین کا بھی یہی وظیفہ رہ گیا ہو کہ وہ داستانیں سنا کریں ! یہ بھی غنیمت ہے کہ آج اپنی ہی داستان سننے کیلئے اکٹھا ہو جاتے ہیں ۔ کسے معلوم انقلاب روزگار یا شامت اعمال سے کل کس طرح کے افسانے سننے سنانے کی نوبت آئے لیکن کچھ ہو یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جو قوم صرف افسانے کہنے سننے پر اُتر آتی ہے وہ جلد ہی خود افسانہ بن جاتی ہے ! افسانوں سے زندگی نہیں بنتی ۔ زندگی سے افسانوں میں جان آتی ہے !

یوم، ہفتہ، جوبلی منانے، جلوس نکالنے اور نعرے لگانے کی تقریبیں بہت عام و مقبول ہیں ۔ خاکم بدہن انکو برا کہکر دوسروں کی اور اچھا بتاکر اپنی نظروں سے گرانا نہیں چاہتا ۔ « جمہوری اقوام » کے زمانے میں حق کو ناحق، ناحق کو حق، خوب کو زشت اور

---

† سلام علی نجد و من حل بالنجد فانهم حلوا بقلبی علی البعد (ابن الدمینه)

(سلام ہو نجد پر اور نجد میں رہنے والوں پر، باوجود دوری مکان وہ میرے دل میں جاگزیں ہیں) ۔

زشت کو خوب منوانے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے - آج یونین ڈے ہے، کل سرسید ویک تھا، آیندہ یوم مریخ آئے گا - یہاں تک کہ ایک دن روز جزا آجائے گا!

حضرت اکبر کے عہد میں مرنے کے بعد فاتحہ ہوتا تھا اور احباب پلاؤ کھاتے تھے - اکبر، سرسید کے ہم عصر بھی تھے، نکتہ چیں بھی - ممکن ہے اسی بنا پر سرسید نے موت اور اکبر دونوں کے علی الرغم پلاؤ کھانے کے لئے مرنے اور فاتحہ دونوں کی شرط ختم کردی ہو اور اسکے لئے صرف دوشنبہ کا دن مقرر کردیا ہو جو مدتوں اور شاید اب بھی «یوم بریانی» کے نام سے معروف ہے - آج کل کے طلبا کا معلوم نہیں بریانی کے معاملے میں کیا رویہ ہے' میرے زمانے میں تو اس سے لوگ اتنے سیر یا بیزار اور اکبر کی بشارت سے اتنے خائف ہوگئے تھے کہ ورثاء کو وصیت کرجاتے تھے کہ ان کے مرنے کے بعد فاتحہ ضرور ہو لیکن بریانی بالکل نہ ہو!

سرسید ڈے پہلے کبھی اس دھوم دھام سے نہیں منایا جاتا تھا جیسا کہ اب منایا جاتا ہے - دن میں تقریریں، شام کو چراغاں، رات میں کھانا - اس پروگرام کی آخری مد سب سے زیادہ خلوص اور سب سے جلد پوری کرلی جاتی ہے - اکثر اس اندیشے سے کہ کہیں کھانے کی مقدار اور ناخواندہ مہمانوں کی تعداد کا حساب لگانے میں منتظمین سے چوک نہ ہوگئی ہو - اس طرح کی دعوتوں میں شرکت کرنے والے بجا طور پر اس طرح سوچتے ہیں کہ اگر انسان جسے کبھی کبھی میزبان کے فرائض بھی انجام دینے پڑتے ہیں، خطا و نسیاں سے مرکب ہوتا ہے تو مہمان بھوک پیاس سے مغلوب ہی نہیں، مشتعل بھی ہو سکتا ہے -

خیال ہے کہ کھانے والوں کو اتنی اور ایسی بندھی ٹکی تقریریں سننی نہ پڑا کریں تو کھانے کے ساتھ وہ سلوک نہ کریں جیسا کہ دیکھنے میں آتا ہے - ہر سال اور سالہا سال صرف سرسید پر تقریر ہونے کے بجائے اگر «سرسید میموریل لکچرز» ہوا کریں جسکے لئے باہر سے اکابر علم و فن معقول معلوضے پر مدعو کئے جائیں' جیسا کہ بڑے بڑے علمی اور تہذیبی اداروں میں عام طور پر ہوا کرتا ہے تو یہ تقریب زیادہ مفید و مقبول ہونے کے علاوہ یونیورسٹی کی مستند مطبوعات اور قابل قدر روایات میں معتدبہ اضافہ کا موجب ہوگی -

اسکے علاوہ لیکن اسی ضمن میں، تقریب سے کافی دنوں پہلے سرسید اور علی گڑھ کی گوناگوں تاریخی خدمات یا نامور اولڈبوائز کے کارناموں پر اپنے طالب علموں کو

مقالہ یا فیچر وغیرہ لکھنے کی دعوت دیجائے۔ اس کا معاوضہ اچھا اور معیار بلند ہو۔ جن طالب علموں نے اپنی علمی استعداد اور اخلاقی کردار سے اس ادارے کی نیکنامی اور اسکے بنیادی مقاصد کے حصول میں سب سے زیادہ اور نمایاں خدمات انجام دی ہوں اُن کو سرسید کے نام نامی سے منسوب معقول انعام دئے جائیں اور تقسیم انعامات کی تقریب اس مہمان محترم کے ھاتھوں انجام پائے جو اُس سال سرسید میموریل لیکچرز کی تقریب کے لئے مدعو اور موجود ہوں!

اس طرح کے پروگرام سے یونیورسٹی کا علمی و تہذیبی ارتباط باھر کے مشاہیر علم و فن سے بڑھے گا، طلبا میں لکھنے اور سوچنے کا ملکہ پیدا ہوگا، اپنے ادارے سے عقیدت بڑھے گی اور ایک بہت اچھی روایت کا آغاز ہوگا۔ اس میں دو چار ہزار روپئے سالانہ سے زیادہ صرف نہ ہوگا جو ہم بادنیٰ اشتعال یوں بھی کردیا کرتے ھیں!

«یومیات و طعامیات» کے پروگرام سے کہیں سابقہ ہوتا ہے تو اکثر مولوی نذیراحمد کی توبۃ النصوح کا وہ حصہ ذہن میں تازہ ہوجاتا ہے جہاں خواب میں نصوح نے مرحوم باپ کو خدا کی عدالت میں ایسے اعمال کی جواب دھی کے لئے موجود و سراسیمہ پایا۔ بیٹے نے حیرت میں آکر پوچھا، حضور نے تو دنیا میں اتنے اور ایسے ایسے کارخیر انجام دئے تھے پھر یہاں جوابدھی کے لئے کیسے حاضر ہونا پڑا۔ باپ نے جواب دیا کہ وہ اعمال کچھ اور طرح کے ثابت ہوئے لیکن یہ تو بتاؤ تم لوگوں نے میری مغفرت کی دعا بھی مانگی یا اس طرح کا کوئی اہتمام کیا؟

نصوح کا جواب سنئے:

«جناب آپ کے انتقال کے بعد رونا پیٹنا تو بہت کچھ ہوا۔ اب تک اس شد و مد کے ساتھ ہوتا ہے کہ گویا آپ نے ابھی انتقال فرمایا ہے اور یہ رونا تو ہم لوگوں کے دم کے ساتھ ہے۔ آپ کی عنایتیں، آپ کی شفقتیں جب تک جیئیں گے یاد کریں گے۔ رسم دنیا کے مطابق آپ کا کھانا بھی برادری میں تقسیم کردیا ہے۔ لوگ میرے منھ پر شاید خوشامد سے کہتے ہوں مگر کہتے تھے کہ اس مہنگے سمے میں باپ کا کھانا اچھا کیا۔ دعا کے بارے میں غلط بات کیونکر عرض کروں، اہتمام نہیں ہوا۔ آپ کے بعد ترکے اور میراث کے ایسے جھگڑے پڑگئے کہ آج تک نہیں سلجھے!»

زندگی کے المیہ کو طربیہ کی فضا میں جس ماہرانہ اور معروضی انداز سے

یہاں نذیراحمد نے پیش کیا ہے یہ انہیں کا حصہ ہے ۔ نذیراحمد اس زمانے کے ہیں جب المیہ ، رزمیہ ، طربیہ اور تنقید حیات وغیرہ کے اسرار و رموز سے نہ وہ واقف تھے نہ ان کے قارئیں !

عربی شعر کا مشہور مصرعہ جس کا پہلا ٹکڑا اس مضمون کا عنوان ہے بہت سے اُن لوگوں کی زبان پر بھی آتا ہوگا جو میری طرح نہ عربی سے واقف ہوں گے نہ بعض دوسروں کی مانند عربوں سے ۔ اس سے اندازہ کرسکتے ہیں کہ شاعر کس طرح زندگی و زمانے کے ایک آنی و فانی لمحے کو گرفت میں لےکر اس کو ثبات و دوام بخش دیتا ہے !

قصہ صرف اتنا ہے کہ نجد سے گذرتے ہوئے ایک « بے برگ و ساماں » قافلہ کو بیتے ہوئے وہ دن اور وہ یاران با صفا یاد آتے ہیں جنکے ساتھ کبھی اسنے وہاں کچھہ وقت گذارے تھے اور رزم و بزم کے وہ واقعات تازہ ہوگئے جو شاہراہ حیات کے ہر راہرو کے لئے مقدر ہیں خواہ وہ متمدن ہو یا غیر متمدن ، اسود ہو یا احمر ، دور ہو یا نزدیک ، مفلس ہو یا توانگر ، ماضی میں رہا ہو ، حال میں ہے یا آئندہ آئےگا ، اُسی آغاز و انجام کے ساتھہ جو قیس عامری اور دوسرے « عاشقان پاک طینت » کو پیش آئے اور آتے رہیں گے ۔ اتنی سی بات کو شاعر نے کیا بنادیا اور کہاں سے کہاں پہنچادیا ۔

عرب کے یہ «جاوداں پیہم دواں ہر دم جواں » صحرا نشین و صحرا گرد بھی کیسی مخلوق تھے ، شاید اب بھی ہوں جو زمانے کے شب و روز کو خاطر میں لاتے ، نہ زندگی کے گذشتنی و گذاشتنی ہونے کو ۔ مجادلہ ہو یا معاشقہ اُن سے اس طرح سازوستیز کرتے جیسے «اب نہیں تو کبھی نہیں » جو حال کو ماضی اور مستقبل دونوں کا حاصل سمجھتے اور جو ماضی اور مستقبل دونوں سے زیادہ ناپائدار گریزپا ہوتا ہے !

کہیں ایسا تو نہیں کہ اسی طرح کے حال سے ماضی کو توانائی اور مستقبل کو تازگی ملتی ہو اور یہ مان لیا گیا ہو کہ بدوی اقوام کبھی مٹ نہیں سکتیں اور کیا معلوم ،

خاص ہے ترکیب میں قوم رسولِ ہاشمی !

میں اسی کی بشارت دیکتی ہو ۔

کالج کی گذرگاہوں سے جب کبھی گذرتا ہوں تو بے اختیار نجد اور یاران نجد یاد آتے ہیں اور اس نجد کا کون سا قیس ایسا ہوگا جو یہاں سے « سلام علی نجد و من حل بالنجد » کہے بغیر گذر جاتا ہوگا !

کبھی کبھی جب ہوا میں «شراب کی تاثیر» نہیں ہوتی یا برائے نام ہوتی ہے تو سرسید ہاؤس کی طرف نکل جاتا ہوں۔ یہ سارا علاقہ سالہاسال سے کسٹوڈین کے قبضے اور گھوسیوں اور مویشیوں کے تصرف میں رہا ہے۔ سرکاروں درباروں میں ہماری کتنی «سعئی صفا و مروہ» کے بعد جہاں فریقین کبھی کبھی «رجم جمار» پر بھی اُتر آتے تھے یہ قضیہ روبراہ ہوا اور سرسید ہاؤس، متعلقہ آراضی اور مکانات کی واگذاشت کے لئے مطلوبہ رقم خطیر (١،٦٢٧٨٢ روپئے) یونیورسٹی نے سرکاری خزانے میں جمع کردی۔ قبضہ مل جائے تو اسکیم یہ ہے کہ سرسید کی عظیم شخصیت اور تاریخ آفریں خدمات کے شایان شان ایک یادگار تعمیر کی جائے۔ خدا وہ مبارک دن جلد لائے۔

لیکن اس وقت یونیورسٹی میں اتنی کس مپرس شکستہ ویران اور غلیظ جگہ کہیں نظر نہ آئے گی۔ یہ کھنڈر نہیں سلم (Slum) ہے، کھنڈر ہوتی تو اس کی بڑائی کرتا۔ ویرانے ہم سب نے دیکھے ہیں، یہ تاریخ کے بڑے خاموش، پائندہ اور مستند دستاویز ہوتے ہیں۔ بقول اقبال ان میں عبرت، عظمت اور دل آویزی ملتی ہے۔ کبھی کبھی یہ اپنی اصل سے زیادہ اہمیت حاصل کرلیتے ہیں۔ سلم کی بڑائی کیسے بیان کی جاے جہاں نجاست غلاظت جہالت اپنا اپنا ڈیرا ڈالے ہوں اور طرح طرح کے جرائم، ذمائم اور بیماریوں کے امکانات پیدا ہوتے اور پنپتے ہوں۔

سرسید ہاؤس کے اسٹیج پر کیسی کیسی نیک نہاد اور نامور ہستیاں نمودار ہوئیں اور کیا کرگئیں۔ ان کے نام اور ان کے کارنامے کون سنائے، کب تک سنائے اور کہاں تک سنائے! یہاں سرسید اور ان کے رفقاے کرام نے اپنی جدو جہد، حسن خیال اور حسن عمل کے کیسے کیسے قطب مینار، لال قلعے، جامع مسجد، تاج محل سوچے اور بنائے جن کو ہم علی‌گڈھ تحریک، مسلم یونیورسٹی، اصلاح اخلاق و معاشرت اور جدید اُردو میں دیکھ اور پرکھ سکتے ہیں اور جن سے ہم آج ہی نہیں ہمیشہ قوم اور ملک میں دور دور تک ارجمند سمجھے گئے اور سمجھے جائیں گے۔

صدر دروازے کے داہنی پہلو پر سپید سنگ مرمر کی لوح پر یہ عبارت کندہ ہے:

This House was Occupied
by
Sir Syad Ahmad, Khan Bahadur, L. L. D., K. C. S. I.
Founder of
The Muhammadan Anglo-Oriental College.
Born, 1817 Died 1898.

جو ایسی شگفتہ اور شگرف نظر آتی ہے جیسے ابھی ابھی نصب یا تصنیف کی گئی ہو، لیکن اس فضا میں یہ کتبہ اور لوح دونوں بڑی تکلیف دہ اور تمسخرانگیز معلوم ہوتی ہیں اور زندگی کے بے بود ہونے کا ایک ناقابل بیان احساس ہونے لگتا ہے۔ زندگی کتنی ہی آنی و فانی اور اس کے ناپائدار ہونے کا احساس کتنا ہی فطری کیوں نہ ہو، اُن نیک و برگزیدہ ہستیوں کی خدمات کے مقابلے میں ان کی کوئی اہمیت نہیں جنھوں نے قوم کو سدھار نے، سنوارنے اور سربلند کرنے میں اپنی زندگی قربان کردی ہو۔

خاقانی نے خرابۂ مدائن کو دیکھکر اپنا پورا قصیدہ اس ایک مصرعہ میں سمودیا!

ما بارگہ دادیم ایں رفت ستم برما!

کاش یہی مصرعہ سرسید ہاؤس کے دروازے کے بائیں پہلو پر نقش کردیا جاتا۔ لیکن اس کی ایسی ضرورت بھی نہیں جب یہاں کا چپہ چپہ زبان حال سے پیہم یہ مصرعہ الپا رہا ہو! اس قصیدے اور اس مصرعے کے بقائے دوام میں کس کو شبہ ہوسکتا ہے جب اسے پڑھکر محسوس ہوتا ہو جیسے اس نظم سے خاقانی نے دنیا کے ہر خرابے کا خواہ وہ ماضی کے آغوش میں ہو یا مستقبل کے بطن میں، اپنے آپ کو ہمیشہ کے لئے مناد محافظ اور ماتم گسار بنادیا ہو۔ شاعر کسی آبادی یا ویرانے میں، اجنبی نہیں ہوتا۔ اس کی عمر ہر ویرانے اور آبادی سے زیادہ طویل پائدار اور لائق احترام ہوتی ہے۔

سرسید ہاؤس کی زبونی کا احساس شاید اس لئے اور بڑھ گیا ہے کہ حافظے میں ۱۹۱۹ع کا بھی سرسید ہاؤس ہے، جس سے زیادہ آباد، دلکشا، پروقار، تاریخی یادوں اور کارناموں سے لبریز، تناور طوفان آزمودہ سایہ‌دار درختوں اور ان سے ڈھکی ہوئی ستھری ہموار کشادہ سڑکوں اور راستوں سے مزین جگہ علی‌گڑھ میں دوسری کوئی نہ تھی!

مولوی عبدالحق صاحب (بابائے اردو) نے سرسید کو ایک بڑے معرکے کے جلسے میں اسٹریچی ہال کے صدر دروازے سے داخل ہوکر ڈیس کی طرف بڑھتے ہوئے دیکھا تھا، لکھتے ہیں ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے کوئی بہت بڑا جہاز چلا آرہا ہو۔ کتنی جامع اور جاندار تشبیہ ہے! سرسید ہر تحریک، ہر محفل اور ہر معرکے میں اسی طرح نمودار ہوتے اور چھا جاتے تھے۔

میں نے سرسید کو نہیں دیکھا۔ ان کی روغنی تصویر اسٹریچی ہال میں مدتوں دیکھتا رہا ہوں۔ کتابوں میں بھی جابجا علم طور پر نظر آجاتی ہے۔ سرسید ہاؤس کے یہ کہن سال

گمبھیر گھنیرے درخت جن میں سے بعض پر اتنی ھی پرانی بیلیں چڑھی ہوئی تھیں، دیکھنے میں ایسے معلوم ھوتے جیسے کسی بوڑھے عرب سردار نے سر کو عقال سے اور کمر کو چادر سے کس رکھا ھو۔ مختلف زاویوں، دھوپ چھاؤں اور ھوا کے تند یا نرم جھونکوں میں یہ درخت ایسے معلوم ھوتے جیسے سرسید مختلف موڈ میں جہاں تہاد، کارفرما ھوں۔ بڑے رنج اور شرم کے ساتھ کہنا پڑتا ھے کہ ایک زمانے میں جلانے کی لکڑی کے دام بڑھے تو سرسید ھی کے نام لیواؤں نے ان تمام درختوں کو کٹوا کر روپئے کمائے!

اُس زمانے میں اچھے اچھوں کی مشکل سے ھمت پڑتی تھی کہ سرسید ھاؤس کے حدود سے سانس روکے یا ادھر ادھر دیکھے اور ھچکچائے بغیر گذر جائیں۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ھے کہ خود سرسید اور ان کے رفقائے کرام کے عہد میں اس خطے کا کیا عالم رہا ہوگا! آواز دیتا ھوں،

کہاں بیٹھے ھو تم اے خانۂ ویراں کے دربانو!

تو کوئی جواب نہیں ملتا!

اسکول کا قیام ۲٤ مئی سنہ ۱۸۷۵ع کو عمل میں آیا اور کالج کا افتتاح جنوری سنہ ۱۸۷۷ع میں لارڈ لٹن وائسرائے ھند نے کیا، سڈنس یونین کلب (اب یونیورسٹی اسٹوڈنٹس یونین) کالج کے پہلے پرنسپل مسٹر سڈنس کی یادگار کے طور پر غالباً ان کے زمانے ھی میں قائم کیا گیا تھا۔ اسکول شروع سے کالج کہلاتا تھا اسلئے مسٹر سڈنس کی حیثیت پرنسپل کی بھی تھی۔ آب‌وھوا کے ناموافق ھونے کے سبب سے موصوف جلد ھی وطن لوٹ گئے۔ کلب دسمبر سنہ ۱۸۸۳ میں قائم اور اس کا افتتاح ۲٦ اگست سنہ ۱۸۸٤ کو ھوا۔ سرسید نے اس موقع پر اپنی تقریر میں کلب کے مقاصد بیان کئے اور آخر میں فرمایا کہ اسکے قائم کرنے کا بھی وھی مقصد ھے جو کالج کا ھے۔

یونین میں غالباً سب سے پہلا* موضوع بحث یہ تھا «تعلیم نسواں ھندوستان میں ضرور ھونا چاھئے لیکن اسکولوں اور کالجوں میں نہیں» ۱۸ ووٹ تائید میں اور ۲۱ مخالفت میں آئے۔ بعض مباحث بڑے دلچسپ تھے مثلاً «بدبخت سقراط ھونا بہ نسبت خوش بخت سور کے بچے ھونے کے اچھا ھے» تائید ۱۳ مخالفت ۳ یا «بے وقوف کو مذھبی

---

* علیگڈھ کالج ھسٹری (تاریخ مدرسۃ العلوم) مرتبۂ سید افتخار عالم مطبوعہ ۱۹۰۱ ص ۱۵۵ تا ۱۹۳۔

آدمی اور ایماندار بنانا سہل ہے بہ نسبت عقلمند بنانے کے» تائید ۷ مخالفت ۳ - یا «کمسن بچے کو تعلیم کے لئے عرب بھیجنا بہتر ہے بہ نسبت انگلستان کے» تائید ۲٤ مخالفت ٤ -

مسٹر سڈنس کی جگہ پر مسٹر تھیو ڈور بک کا تقرر ہوا جنکو سید محمود نے کیمبرج سے انتخاب کر کے بھیجا تھا - بک کیمبرج یونین کے صدر تھے - یہ عہدہ وہاں اسی کے حصے میں آتا تھا جو یونیورسٹی کا سب سے قابل ہردلعزیز اور ممتاز مقرر ہوتا - مسٹر بک کیمبرج میں لارڈ کرزن کے ہم عصر اور بے تکلف دوست تھے - لارڈ کرزن غیر معمولی شخصیت کے آدمی تھے - تحریر، تقریر، تدبر اور اُس عہد کے انگریز اور انگریزی وقار و اقتدار کے مایۂ‌نار نمونہ سمجھے جاتے تھے خیال تھا کہ دونوں کے دوستانہ تعلقات سے کالج کو طرح طرح سے فائدے حاصل ہوں گے لیکن جلد ہی مسٹر بک کا شملہ میں انتقال ہوگیا -

سرسید کو مسٹر بک پر غیر معمولی اعتماد تھا - اس کا اندازہ اس رپورٹ (ص ٤۸ تا ٤۹) سے ہوتا ہے جو سر سید نے آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے چوتھے اجلاس منعقدہ علی‌گڑھ میں پیش کی تھی - بعض حلقوں میں مسٹر بک کا رول اس اعتبار سے بحث طلب رہا ہے کہ انہوں نے مسلمانوں کو انگریز اور انگریزی حکومت سے بہت قریب کرنے اور رکھنے کی کوشش کی - اس الزام کو اس زمانے کے ماحول میں دیکھا جائے جہاں سرسید کی رہنمائی میں مسلمان مایوسی اور کس مپرسی کے دور سے گذر کر اپنی حالت کو سدھار اور سنوار رہے تھے، تو یہ الزام اتنا سنگین نہیں رہ جاتا جتنا بظاہر معلوم ہوتا ہے - سرسید بہر حال و بہر نوع مسلمانوں کو تباہی اور خواری سے نکالنا اور بچانا چاہتے تھے - انکو اس وقت سب سے قریب کا اور سب سے موثر و معتبر مامن حکومت اور حاکم ہی نظر آئے جس کا اعتراف و اعلان سرسید نے بار بار کیا ہے - مسٹر بک کے سامنے سرسید ہی کا مقرر کیا ہوا مقصد تھا - یہ اور بات ہے کہ کہیں یا کبھی اس کے حصول میں مسٹر بک نے وسیلے کے انتخاب میں اپنے صوابدید سے کام لیا ہو -

حالات و حوادث کی زد میں ہندوستان کے مسلمان آج ایک دفعہ پھر وہیں جا پہنچے ہیں جہاں کم و بیش سو برس پہلے سرسید نے انکو کھڑا پایا تھا، خانماں برباد مختل اور مایوس! آج بھی کتنے اور کیسے کیسے سرسید مسلمانوں کو حاکم اور حکومت کے حصار حفاظت و معدلت میں دے رہے ہیں اور مسلمان اپنے آپکو پورے طور پر حاکم اور حکومت کی مرضی اور مرحمت کے سپرد کر بھی چکا ہے لیکن اب تک جو نتیجہ

سامنے ہے وہ بھی کوئی راز نہیں ہے ! حاکم اور حکومت کی اصطلاح بدلدینا جتنا سہل ہے اتنا آسان حاکم اور حکومت کا مزاج بدلنا نہیں ہوتا ۔ اصطلاحات پر سب زور دیتے ہیں، مزاج کو کوئی نہیں دیکھتا !

اب محولہ بالا رپورٹ سے مسٹر بک کے بارے میں چند اقتباسات ملاحظہ فرمائیے۔

اے صاحبو، میں آپ کو یقین دلا تا ہوں کہ جب سے میرے دوست بلکہ مسلمانوں کی قوم کے دوست مسٹر بک پرنسپل نے اپنی مہربانی سے بورڈنگ ہاؤس کی نگرانی اپنے ذمے لی ہے بورڈنگ ہاؤس کا ایسا عمدہ انتظام ہے کہ کسی وقت میں نہ تھا ۔ ہر ایک کام میں ڈسپلن قائم ہو گیا ہے اور اسکے سبب سے طالب علموں میں نماز کی پابندی بہت زیادہ ہوگئی ہے جو کسی زمانہ میں نہ تھی ۔ پس تمام کوشش پرنسپل صاحب کی جو بورڈنگ ہاؤس کی نسبت ہیں وہ نہایت شکر گزاری کے لائق ہیں ۔

میں اس موقع پر مسٹر بک کو مبارک باد دیتا ہوں کہ گو بعض ممبروں نے بورڈنگ ہاؤس میں اختیارات پرنسپل صاحب کی نسبت اختلاف کیا ہے لیکن بعض بڑے دیندار ممبروں نے اونکی خدمات کی نہایت قدر کی ہے ۔ نواب انتصار جنگ مولوی مشتاق حسین صاحب لکھتے ہیں کہ «مسٹر تھیوڈور بک ہمارے کالج کے پرنسپل ہیں ۔ مجھکو بورڈنگ ہاؤس کا اون کے سپرد ہونے سے ایسا اطمینان ہے جیسا کہ ایسی قابلیت اور ایسی تہذیب اور ایسی فیلنگ کے کسی مسلمان افسر کے ہاتھوں میں رہنے سے ہوتا ۔ علاوہ دوسرے نہایت قابل قدر خدمات کے وہ جس دلسوزی سے مسلمان بورڈرون کی نماز روزہ اور قران شریف کی تلاوت کی نگرانی کرتے ہیں اور بہ لحاظ اپنی اعلیٰ درجہ کی تہذیب کے جو ادب وہ ہماری ان چیزوں کا ملحوظ رکھتے ہیں اور جو محبت اونکو اپنے طالب علموں سے ہے اوسکے لحاظ سے ان کا جس قدر شکریہ ادا کیا جاوے وہ کم ہے ۔ اور اگر وہ صرف اپنے شوق سے بورڈنگ کے اہتمام کی تکلیف بھی اپنے اوپر خوشی سے گوارا کرتے ہیں تو اونکا مسلمانوں پر یہ بھی ایک احسان ہے ۔ یہی وہ لوگ ہیں جو اپنی یادگار دوسری قوموں کی تاریخ میں سنہری حرفوں میں چھوڑ جاتے ہیں اور جنکو قومیں اور ملک مدتوں تک یاد کرتی رہتی ہیں ۔

یہ خیال صرف نواب انتصار جنگ کا نہیں ہے بلکہ ہمارے مخدوم خان بہادر منشی قادر بخش خان صاحب نے نہایت دل جوش سے ہمارے کالج کے پرنسپل مسٹر بک کے ہاتھ میں بورڈنگ ہاؤس کا ہونا پسند کیا ہے ۔ مولوی محمد یوسف صاحب، سید ظہور حسین امروہوی

بھی اسکو پسند کرتے ھیں ۔ سب سے زیادہ اس بات کی خوشی ھے کہ ھمارے زندہ دل پنجاب کی تمام انجمن ھائے اسلامیہ نے یعنی انجمن اسلامیہ پنجاب لاھور، انجمن اسلامیہ گورداسپور، انجمن اسلامیہ جالندھر ، انجمن اسلامیہ ملتان ، انجمن اسلامیہ وزیرآباد ۔ انجمن اسلامیہ امرت‌سر ۔ و دیگر بزرگان و ترقی خواھاں قوم نے اپنے بچوں کا اور بورڈنگ ھاؤس کا زیرنگرانی مسٹر بک رھنا پسند کیا ھے ۔ پس ھمارے کالج کو اس سے زیادہ کیا فخر ھوسکتا ھے کہ اوسکے پرنسپل مسٹر بک پر اسقدر گروہ کثیر مسلمانوں کا پوری طمانیت رکھتا ھے ۔ »

مدرستہ العلوم کے ایک‌دوسرے پروفیسر ھیرلڈ‌کاکس نے جو یہاں سے جانے کے بعد برطانوی پارلیمنٹ کے ممبر اور مشہور و ممتاز جرنلسٹ ھوئے اپنے روپئے سے سنہ ۱۸۸۸ ع میں ھیرلڈ کاکس اسپیکنگ پرائز اس مقصد سے قائم‌کیا کہ مدرسۃ العلوم کے طلبا تقریر کرنے کے ھُنر اور پارلیمنٹری ڈسپلن سے بہرہ مند ھوں۔ سنہ ۱۹۱۳ ع میں اسکے ساتھ مسٹن اسپیکنگ پرائز بھی شامل کردیا گیا ۔ برطانوی پارلیمنٹ کی جن اعلےٰ روایات کو مدنظر رکھکر یونین میں یہ انعامات رکھے گئے تھے وہ تقریباً سنہ ۱۹۲۷ ع تک قائم رھیں ۔ اسکے بعد یونین اور اس کے مقاصد دونوں اپنی دیرینہ اھمیت و احترام کھونے لگے اور یہ ادارہ اب جس حال میں ھے اس سے اس کے عظیم‌الشان ماضی کا اندازہ لگانا مشکل ھوگیا ھے ۔ یہ امر بھی حیرت و عبرت سے خالی نہیں کہ جب سے یونین کی یہ حالت ھوئی ھے اس ادارے اور اسکے طلبا کی بھی وہ وقعت نہیں رھی جو پہلے تھی ۔

میرا خیال ھے کہ ھندوستان کی دوسری یونیورسٹیوں اور کالجوں میں یونین کا قیام علی‌گڑھ یونین کی تقلید میں ھوا ۔ بالفرض ایسا نہ ھو تو بھی یہ ماننا پڑےگا کہ ابتدا سے یونین‌کو جو اھمیت یہاں دی گئی اور اس نے یہاں کے طلبا میں جو اعلےٰ صفات پیدا کیں وہ کسی اور ادارے کی یونین کے حصے میں نہیں آئیں ۔ یہاں اور دوسرے اداروں کی یونین میں ایک فرق یہ بھی ھے گو یہ فرق روز بروز کم ھوتا جا رھا ھے ، کہ وھاں ان کو ایسے مقاصد کے لئے کام میں لایا گیا جن کا تعلق علمی ، تعلیمی اور تہذیبی سرگرمیوں سے اتنا اساسی نہ تھا جتنا ثانوی ۔ یہاں ھمیشہ اساسی رھا ، ضمنی شاذ و نادر ۔ باھر کی تقریباً تمام یونین سیاسی لیڈروں کے چشم و ابرو کے اشارے پر چلتی ھیں اور طلبا کی حیثیت ایجنٹ اور آلۂ کار کی رہ گئی ھے ۔ علی‌گڑھ کے طلبا اور ان کی یونین کسی سیاسی یا بیرونی جماعت کی آلۂ‌کار نہیں ھے ۔ طلبا اپنے اختلافات اپنے ھی طور پر بغیر کسی بیرونی مداخلت کے طے کرلیا

کرتے ہیں - یہ بہت بڑا فرق و امتیاز یہاں اور باہر کے طلبا اور ان کی مجالس اتحاد (یونین کلب) میں ہے جسے میں یہاں کے طلبا کی ذہنی بلوغت اور اس ادارے کے بہترین مقاصد سے اُن کے شغف کی دلیل سمجھتا ہوں - یہی سبب ہے کہ علی گڑھ کا طالب علم بحیثیت مجموعی دوسرے اداروں کے طلبا سے آج بھی زیادہ معتبر و ممتاز ہے!

لیکن افسوس کے ساتھہ اس امر کا بھی اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ بدلے ہوئے حالات میں خام و نامعتبر جنس کے بے روک ٹوک راہ پاتے رہنے سے اور بعض مصالح کی بنا پر ان عوامل و عناصر کو یونیورسٹی کا انگیز کرنے پر مجبور ہونا ایسی باتیں ہیں جن سے اس ادارے کی نیکنامی، کارکردگی اور اس کی تاریخی امتیازی روایات کو نقصان پہنچ رہا ہے - یہ باتیں دوسری یونیورسٹیوں میں راہ پا جائیں تو ان کی شہرت میں ایسا کوئی خلل نہ پڑے گا اس لئے کہ ان کا کبھی وہ رول نہیں رہا جو اس ادارے کا روز اول سے رہا ہے، جس کی بنا پر یہ بعض مسلمہ اعلیٰ تاریخی و تہذیبی اقدار کا محافظ اور مبلغ رہا ہے - یہ ایک دلچسپ سانحہ ہے کہ ہماری خدمات اور خوبیوں سے دوسرے فائدہ اٹھائیں تو یہ اُن کا آئینی حق قرار پائے اور ہم ایسا کریں تو گنہگار ٹھہریں!

تمام دنیا کی اقوام اور ممالک کا اعتبار بالعموم اور مسلمان* قوم اور ممالک کی خوشنودی و خیراندیشی/ بالخصوص «آسان و ارزاں» حاصل کرنے کا سکۂ رائج الوقت یا امریکی ڈالر (علی گڑھ) ہمارے ملک کے سوا شاید ہی کسی اور ملک و قوم کو نصیب ہو- لیکن اس سے جتنا نفع اٹھایا جاتا ہے اس تناسب سے نفع میں ہم کو شریک نہیں

* مسلمان حکومتیں کہاں کہاں ہیں اور انکی آبادی کیا ہے ذیل کے شمار و اعداد سے انکا اظہار ہوگا -

۱ ــ مراکش - بانوے لاکھہ چالیس ہزار ، ۹۲ فیصدی مسلمان) ۲ ــ الجیریا پنچانوے لاکھہ (۸۹ فیصدی مسلمان) ۳ ــ مصر دو کرور پچیس لاکھہ (۹۱ فیصدی مسلمان) ٤ ــ سوڈان نواسی لاکھہ اکہتر ہزار (۸٤ فیصدی مسلمان) ٥ ــ یمن اڑتالیس لاکھہ ، ۹۸ فیصدی مسلمان) ٦ ــ شرق اردن پندرہ لاکھہ (۹۳ فیصدی مسلمان) ۷ ــ سعودی عرب ساٹھہ لاکھہ (۹۹ فیصدی مسلمان) ۸ ــ انڈونیشیا سات کروڑ اسی لاکھہ ۹٤ فیصدی مسلمان) ۹ ــ لبنان چودہ لاکھہ (٤٠ فیصدی مسلمان) ۱۰ ــ ترکی دو کروڑ ایک لاکھہ (۹۰ فیصدی مسلمان) ۱۱ ــ شام چھتیس لاکھہ (۸٦ فیصدی مسلمان) ۱۲ ــ عراق اڑتالیس لاکھہ بیس ہزار (۹٦ فیصدی مسلمان) ۱۳ ــ ایران دو کروڑ (۹۷ فیصدی مسلمان) ١٤ ــ افغانستان ایک کروڑ چالیس لاکھہ (۹۸ فیصدی مسلمان) ١٥ ــ پاکستان سات کروڑ اٹھاون لاکھہ پچاس ہزار (۸٦ فیصدی مسلمان) ١٦ ــ ملایا اٹھاون لاکھہ (٦٠ فیصدی مسلمان)

مسلمانوں کی یہ تعداد مسلم حکومتوں میں ہے - ان میں اُن مسلمانوں کو شمار نہیں کیا گیا ہے جو کسی اور حیثیت سے دوسرے خطوں میں آباد ہیں مثلاً ہندوستان ، اشتراکی چین ، اشتراکی روس وغیرہ ان کو بھی شامل کرلیا جائے تو مجموعی تعداد بقدر پانسات کروڑ اور بڑھ جائے گی - اس طور پر کرہ ارض کے تقریباً ½ حصے پر مسلمان آباد ملیں گے - اور مراکش سے ایکر « تا نہاک کاشغر » ایک ایسا مسلم بلاک نظر آئے گا جو بجا طور پر « براعظم اندرون براعظم » کہا جا تا ہے (بحوالہ بالا شمار و اعداد رائٹرس ایمپوریم بمبئی کے ایک مطبوعہ کارڈ سے لئے گئے ہیں)

کیا جاتا ۔ محنت کرنے والے اور نفع اُٹھانے والے میں مرحمت نہیں تو منصفی کا رشتہ تو ہونا ہی چاہئیے ۔ ممکن ہے اس کا ایک سبب یہ بھی ہو کہ ہم جس صاف دلی سے اظہار وفا کرتے ہوں اس جراءت سے اظہار حق پر قدرت نہ رکھتے ہوں ۔ انگریزوں کی حکومت میں ایسا کرنا سمجھ میں آتا ہے اپنے عہد میں حق طلبی یا حق تلفی کے معاملے میں تکلف سے کام لینا نہ اپنے کو زیب دیتا ہے نہ اس سے حکومت کی بڑائی میں کوئی اضافہ ہوتا ہے!

پہلے اور آج کی یونین میں یہ فرق نمایاں ہے کہ پہلے وہی طلبا یونین کے عہدے دار منتخب ہوسکتے جو کافی مدت تک یونین کے اغراض و مقاصد کو فروغ دینے میں اپنی اچھی سے اچھی صلاحتیں صرف کر چکے ہوتے ۔ کالج میں جو طالب علم کم سے کم دو تین سال رہ بس کر خاص و عام میں اپنا اعتبار قائم کرلیتا ، یونین کے مباحثوں میں زیادہ سے زیادہ حصہ لیتا اور اس کے آداب سے آشنا ہوجاتا وہی یونین کے دو سب سے اونچے عہدوں (وائس پریسیڈنٹ اب پریسیڈنٹ اور سکریٹری) کے انتخاب کے لئے امیدوار ہوتا ۔ سال بھر پابندی اور تیاری کے ساتھ تقریروں میں زیادہ سے زیادہ حصہ لے کر یونین کے سب سے وقیع انعام (ہیرلڈ کاکس پرائز) حاصل کرنے کا اپنے کو مستحق ثابت کرتا اور سشن کے آخر میں وائس پریسیڈنٹ کی سفارش پر پریسیڈنٹ (پرنسپل کالج) اس کو منظور کرتا ۔ یہ انعام جس کے حصے میں آتا اس کی وقعت کالج میں مسلم ہوجاتی اور اس کا قوی امکان ہوجاتا کہ آئندہ الکشن میں وہ وائس پریسیڈنٹ یا سکریٹری منتخب کیا جائے گا ۔ پانے والے کا نام اُس بورڈ پر آجاتا جس پر قیام یونین سے اس وقت تک ہر سال کے انعام پانے والوں کا نام درج ہوتا ۔ یہ بورڈ ہال میں نمایاں مقام پر آویزاں ہوتا تھا ۔ انعام حاصل کرنے والوں میں سے بعض حضرات کے نام یہ ہیں ، صاحبزادہ آفتاب احمد خاں ، خواجہ غلام الثقلین ، شوکت علی ، شیخ عبداللہ ، سید کلب عباس ، محمد اورنگ زیب خاں ، سید نور اللہ ، خواجہ غلام السیدین ۔

یونیورسٹی کا دور آیا تو رفتہ رفتہ یہ خصوصیات رخصت ہونے لگیں ۔ یونین وسیلہ بن گئی بعض ایسے مقاصد کے حصول کا جنکا تعلق نہ طلبا کے سود و بہبود سے تھا نہ یونیورسٹی کی ناموری و نیکنامی سے ۔ کوئی امیدوار کسی عہدہ کے لئے بےتکلف کھڑا ہوجاتا ۔ تقریر کرنے کا ملکہ و مشق ، ذہنی برتری اور اخلاقی محاسن ، یونین کے آداب و روایات سے واقفیت اور ان کا احترام ضروری نہیں رہا ۔ صرف یہ دیکھا جانے لگا کہ کس

پارٹی کی تائید حاصل ہے اور کس نعرے میں کتنے اور کیسے کیسے فتنے خفتہ یا بیدار ہیں ۔ اور کون نہیں جانتا ہمارے ہاں پارٹی اور نعرے اکثر جمہوریت کے اتنے صالح تقاضے نہیں ہوتے جتنے مشتبہ افراد کے مشتبہ تر اغراض و مقاصد ۔ سیاست کے کاروبار میں امیدوار کی اتنی اہمیت نہیں ہوتی جتنی پارٹی کی ۔ کبھی کبھی تو امیدوار جتنا معصوم ہوتا ہے اتنا ہی کار آمد سمجھا جاتا ہے ۔ اس کے برخلاف علمی اور تعلیمی اداروں میں امیدوار کی حیثیت بہت کچھ ہوتی ہے پارٹی کی برائے نام ۔ یہی روایت صحت مند اور صحت بخش قرار دیگئی ہے ۔ میرے نزدیک کوئی ایسی جماعت قابل وقعت نہیں جہاں فرد کی عظمت تسلیم نہ کی جاتی ہو ۔ علی گڑھ اسٹوڈنٹس یونین میں اس سے انحراف کیا گیا ۔ اس کا کیا نتیجہ رہا اس پر گفتگو کرنے کا محل نہیں ۔ اتنا ضرور ہوا کہ ہماری یونین اور مزدور یونین میں روز بروز فرق کم ہوتا گیا !

اس حقیقت سے انکار نہیں کہ اب وہ دن نہیں رہے ۔ نئے زمانے کے نت نئے تقاضے نوجوانوں کی توجہ کو یونین کے بجائے دوسری ترغیبات کی طرف مائل کرنے لگے ہیں جو صالح ہوں یا غیر صالح لیکن ان سے وہ اپنا دامن نہ چھڑا سکتے ہیں ، نہ بچا سکتے ہیں ۔ اس کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے کہ یونیورسٹی لائف میں یونین کی موجودگی ضروری ہے جہاں وہ اپنے خیالات و جذبات کا اظہار بھی کرسکتے ہیں اور ان کا تزکیہ و تطہیر بھی ۔ یونین اور کھیل کے میدانوں کی حیثیت ایک دلکشا چمن کی ہے جہاں نوجوان جسمانی اور ذہنی صحت کو بحال کرنے اور تروتازہ رکھنے کے لئے سانس لےسکتے ہیں ۔

یونین کا الکشن یا یونین کے عہدے مقصود بالذات نہیں ہوتے ۔ ان سے در اصل وہ ذہنی و اخلاقی ڈسپان مقصود ہوتی ہے جو زندگی کی آزمائش میں طلبا کے لئے مفید و مبارک ہوتی ہے۔ جہاں یا جب ایسا نہیں ہوتا اور نوجوانوں کو فیصلہ کن مراحل سے سابقہ پڑتا ہے تو وہ ان سے بطریق احسن عہدہ برا ہونے کے بجائے گری ہوئی شرائط پر مفاہمت کر لیتے ہیں اور عوام میں جا ملتے ہیں۔ انبوہ میں گم ہوجانے یا رہبانیت میں پناہ لینے دونوں کو یکساں طور پر فراریت سے تعبیر اور فرد کی عظمت کا منافی قرار دیا جا سکتا ہے ۔

پڑھے لکھے نوجوان طلبا کو شیشے کی الماریوں میں بند رکھنے کی خواہش یا کوشش بے سود اور بے وقوفی ہے ۔ لیکن ان کو انھی کی ذمہ داری پر طوفانوں اور وباؤں کی زد میں رکھنا یا رہنے دینا بھی عقل کی بات نہیں ہے ۔ ان کو نوالے توڑ کر کھلانا اتنی ہی نا معقول بات ہے جتنا ایسی غذا پر رکھنا یا رہنے دینا جو ان کی صحت کو نقصان

پہنچائیے اور زندگی کو خطرے میں ڈالے۔ یونیورسٹیاں ان ہوٹلوں کی مانند نہیں ہوتیں جہاں ہر طرح کا پکا پکایا کھانا میز پر چنا ہوتا ہے اور اذن عام ہوتا ہے کہ جو چاہے، جتنا چاہے اور جہاں سے چاہے لے لے، اُس کے دام رکھدے اور کھانے کو کام میں لائے۔ ایسی یونیورسٹی میں جیسی کہ ہماری ہے شباب اور سیاست کے ہر تقاضے کو پورا کرنے کا سامان نہیں فراہم کیا جاتا۔ یہاں مذہب اور اخلاق کے مطالبات کا احترام لازم آتا ہے۔ ایسا نہ ہو تو جس طرح کے ہوٹلوں کا ذکر اوپر کیا گیا ہے اس عملے اور یونیورسٹی کے علما میں کیا فرق رہ جاتا ہے! عورتوں کا ہر فیشن پر لہلوٹ ہونا اور بچوں کا ہر کھلونے کے لئے مچلنا تو سمجھ میں آتا ہے، یونیورسٹی کے طلبا کا ہر تحریک کے پیچھے بھاگنا سمجھ میں آئے یا نہ آئے، نہ اُن کو زیب دیتا ہے نہ معاشرے کے لئے مبارک فال ہے!

یونین کے سالانہ الکشن کچھ دنوں سے جس نہج پر ہونے لگے ہیں ان کو دیکھکر مشکل سے یقین آتا ہے کہ یہ ہمارے سب سے بڑے تاریخی، علمی اور تہذیبی ادارے کا الکشن ہے۔ اس کے بجائے ایسا محسوس ہونے لگتا ہے جیسے علی‌گڑھ کی نمائش میں کباب پراٹھے کی دوکان یا کوئی سستا گشتی سرکس یا تھیٹر ہے جہاں مائکروفون پر مبتذل فلمی گانوں سے اسی درجے کے گاھکوں اور تماشائیوں کو دعوت دی جارہی ہے۔ یونیورسٹی کے حدود میں جہاں اعلے درس و تدریس اور تربیت و تہذیب کا کام روز و شب ہوتا ہو، جو نوجوان شریف طالب علموں کی علمی اور صحت مند سرگرمیوں کا مرکز ہو اور آس پاس ان کے اساتذہ اسی طرح کے مشاغل میں مصروف و منہمک رہتے ہوں، وہاں وقت بے وقت مائکروفون پر فلمی گانوں سے سینما گھروں کے فلمی پروگرام کی اشاعت کا جواز کسی طرح نہیں ثابت کیا جا سکتا۔ اس سے یونیورسٹی کی فضا کی بے حرمتی ہوتی ہے، نوجوان طلباء میں ہیجان و انتشار پیدا ہوتا ہے، نامبارک صلاحتیں ابھرتی ہیں جن کے ناپسندیدہ مظاہرے ہماری پبلک لائف میں ہر روز دیکھنے میں آتے ہیں۔ اسی لئے طالب علموں اور تعلیمگاہوں کو شہر کے شور و فتن اور وہاں کے ناپسندیدہ ترغیبات و محرکات سے محفوظ اور دور رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اعلی تعلیم گاہوں کے حدود کے اندر مائکروفون پر بازاری فلمی گانوں اور دھنوں سے فضا کو زیر و زبر کرنا پچھلے زمانے میں عبادت گاہوں کے سامنے باجا بجانے سے کم نالائق حرکت نہیں ہے!

سیاسی اعیان و اکابر نوجوان طلبا کی بےراہروی کا ماتم تو ہمہ وقت اور ہر موقع پر کرتے رہتے ہیں لیکن ان عوامل کو جو اس بے راہ روی کا باعث ہوتے ہیں

روگئے اور قابو میں رکھنے کے بجائے انکو مہمیز بھی کرتے رہتے ہیں اور یقیناً یہ نوجوانوں کے بہترین مقاصد کے پیش نظر اتنا نہیں ہوتا جتنا ان اکابر کے مشکوک مقاصد کی خاطر ! کم سے کم مجھے اس کا علم نہیں ہے کہ نوجوان طلبا و طالبات کو زندگی کے تمام بھلے یا برے تقاضوں سے آشنا کرانے کی قابل فخر ذمہ داری تعلیم گاھوں پر عائد ہوتی ہو !

اس ادارے کو حکومت سے کتنی ہی زیادہ مالی مدد کیوں نہ ملتی ہو اور اس سبب سے وہ حکومت کی کیسی ہی گرفت میں کیوں نہ ہو مسلم یونیورسٹی ہونے کی بنا پر دینی اور اخلاقی امور میں وہ مسلمان قوم کے مطالبے اور محاسبے سے آزاد نہیں ہو سکتی ۔ اور مسلمانوں کے دینی اور اخلاقی امور وہ ہیں جو انکی مستند دینی کتابوں اور معتبر مسلمانوں کی سیرت و سوانح میں ملتے ہیں، وہ نہیں ہیں جنکو ہم اپنے مخصوص مفاد و مقاصد کے پیش نظر حسب ضرورت اختراع کرتے رہتے ہیں ! مسلمان معاشرے میں کچھ ممنوعات ہیں ۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ فنون لطیفہ ہوں یا سیاسیات سماجیات اور حیوانیات کے تقاضے اور طور طریقے، تاوقتیکہ سخت مجبوری کا سامنا نہ ہو کوئی ایسا اقدام گوارا نہیں کیا جا سکتا جو ایسی ترغیبات کا محرک ہو جنکو ہمارے مذہب و اخلاق نے مسلمہ طور پر قابل اجتناب قرار دیا ہو ۔ ممنوع کو مستحب، نہ منطق سے قرار دیا جاسکتا ہے نہ جمالیات اور انتقادیات کے « نکات بیدل » سے !

نوجوان نہ سو فیصدی معصوم ہوتے ہیں نہ انکو معصوم رکھا جا سکتا ہے ۔ انھی پر نہیں، یہ بات ان کے بہت سے بزرگوں پر بھی صادق آتی ہے ۔ میں یونیورسٹی کے طالب علموں کو نہ بھکشو دیکھنا چاھتا ہوں نہ رکھنا چاھتا ہوں ۔ رکھا بھی نہیں جاسکتا ۔ میں خود بھکشو نہیں رہا ہوں نہ آج ہوں ۔ بھکشو قسم کے طالب علم اور تعلیمگاہیں ختم ہو چکیں ۔ ان کی باز یافت نہ ممکن نہ مقصود ۔ بایںہمہ اسکا بھی قائل نہیں ہوں کہ ہماری یونیورسٹی کے طلبا وہی شیوہ اختیار کریں جو آج کل کی پولیٹکل پارٹیوں کے زیر اثر نوجوان لڑکے لڑکیوں نے اختیار کر رکھا ہے ۔ یہ کیسے مان لوں کہ ہمارے نوجوانوں میں اتنی استعداد پیدا نہیں ہوئی یا باقی نہیں رہی کہ وہ اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان فرق کرسکتے ہوں یا اپنی ذمہ‌داری کا احساس رکھتے ہوں ۔ محکومی میں غلامی کو بدنصیبی سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں لیکن آزادی میں مطلق العنانی تو لعنت محض ہے !

خدا کرے یہ صورت حال بدل جائے ورنہ ظاہر ہے علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی، یونین

اسکے عہدہ داروں، امیدواروں اور رائے دینے والوں کے بارے میں ہمارے بدخواہ کیسی کیسی نامبارک توقعات قائم کریں گے اور خوش ہوں گے!

مانا کہ یہیں نہیں سارے جہاں میں (جن میں بلاد اسلامیہ بھی شامل ہیں) ایسا ہو رہا ہے لیکن اس سے فرق کیا پڑتا ہے۔ وباؤں کا عالمگیر ہوجانا وباؤں کے لئے کوئی سند جواز نہیں۔ اس سے حفظان صحت کی تدابیر ترک نہیں کردیجاتیں بلکہ ان کو اور زیادہ عالمگیر موثر اور طاقتور بناتے ہیں۔ یہ بھی نہ سہی۔ ہمارا ایک علمی، تہذیبی اور قومی ادارہ ہے جس نے ہم کو اور ہمارے ملک کو فائدہ پہنچایا اور ناموری بخشی ہے اس لئے ہم اس کے تاریخی رول کو نہ صرف برقرار رکھنا چاہتے ہیں بلکہ اور زیادہ ترقی دینا چاہتے ہیں۔ ریگستان میں نخلستان یا سمندر میں جزیرے کی قدر و قیمت سے کسی اور کو انکار ہو تو ہو ہم کو نہیں ہے!

زمانہ کتنا ہی ترقی یا تنزل کرے، زندگی کے نظریات جو چاہے، جس طرح چاہے، بدل ڈالے مسلمانوں کا یہ موقف غیرمتبدل اور غیرمتزلزل رہے گا کہ اُن کا دین و آئین اور معاشرہ عیش و طرب کا نہیں، ضبط نفس اور رفاہ و ریاضت بالفاظ دیگر فوجی ڈسپلن کا ہے۔ ظاہر ہے جس ملت نے اس ڈسپلن کے ساتھ نوع انسان کے فوز و فلاح کی اتنی بڑی ذمہ‌داری قبول کی ہو وہ طرب و تفنن کی زندگی نہ بسر کرسکتی ہے، نہ کرنا چاہئے۔ فنون لطیفہ اور اس کے عوارض و عواقب کو اگر اسلامی شریعت نے زندگی میں وہ اہمیت یا وقعت نہیں دی ہے جو آج کی دنیا دے رہی ہے تو نہ شرمانے کی ضرورت ہے نہ معذرت خواہ ہونے کی۔ مسلمان جن فرائض مہمہ اور عزائم حسنہ کے تقاضوں میں جکڑا ہوا ہے، وہاں۔

فرصت کاروبار شوق کسے! یا شورِ سودائے خط و خال کہاں!

مشینی و صنعتی تہذیب کے محرکات اور حربی سیاست کے سرد و گرم تقاضوں نے دنیا کی تمام ترقی‌یافتہ یا غیرترقی‌یافتہ اقوام اور ممالک کو جس معاشی و اجتماعی بحران اور اخلاقی اقدار کی شکست و ریخت میں مبتلا کردیا ہے وہ کوئی راز نہیں ہے اور یہ کہنا شاید غلط نہ ہو کہ جو ملک اور قوم کبھی انسانی و اخلاقی مکارم کے اعتبار سے اونچی سطح پر تھی وہ موجودہ حالات و حوادث کی زد میں نسبتاً زیادہ نیچی سطح پر آگئی ہے۔ مسلمان اور ممالک اسلامیہ اس کی مثال ہیں۔ ممکن ہے اس کا احساس اس لئے زیادہ ہوتا ہو کہ مسلمانوں کا صحیفۂ مذہب و اخلاق دوسروں کے صحیفۂ مذہب و

اخلاق سے زیادہ ہمہ گیر ہی نہیں سخت گیر بھی ہے! یہ کوئی ایسا نکتہ نہیں ہے جس کا میں نے آج انکشاف یا اعلان کیا ہو ـ لیکن اتنا ضرور محسوس کرتا ہوں کہ جہاں تک مذہبی اور اخلاقی اعتبار سے مسلمان ہونے کا تعلق ہے ہندوستان کے مسلمان، ممالک اسلامیہ کے مسلمانوں سے زیادہ معتبر اور قابل تقلید ہیں نہ کہ اس کا عکس! اس کے بعد یہ کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی کہ بحیثیت مجموعی ہندوستان کے مسلمانوں کی سب سے معتبر نمائندگی علی‌گڑھ کرتا ہے کچھ اور نہیں تو اس شعر کی منطق کی روسے:

نمی گویم دریں گلشن گل و باغ و بہار از من
بہار از یار و باغ از یار و گل از یار و یار از من!

مسٹر سڈنس یہاں کے اولین ہیڈ ماسٹر یا پرنسپل یا دونوں تھے اور مسٹر جے ـ ایچ ـ ٹول آخری ـ اول الذکر وطن جانے لگے تو اُن کی الوداعی تقریب بڑے اہتمام و احترام سے منائی گئی ـ ضلع کے رؤساء اور حکام بالخصوص انگریز مدعو تھے ـ مہمان کے اعزاز و اکرام میں سرسید نے تقریر فرمائی ـ کالج کی طرف سے ایک خوبصورت قیمتی کاسکٹ میں ایڈریس پیش کیا گیا ـ رخصتی تقریر کرتے وقت مسٹر سڈنس کی آنکھوں میں آنسو آگئے ـ اس زمانے میں کسی انگریز کا ہندوستانیوں کی محفل اور ہمچشموں اور ہموطنوں کی موجودگی میں اس طرح متأثر ہونا بڑی عجیب بات تھی ـ آج بھی شاید ہی کہیں ایسا دیکھنے میں آئے ـ

۱۹۱۷ع میں ایم اے او کالج کے یوروپین اسٹاف نے متفق ہوکر استعفی[1] دیدیا ـ ٹول صاحب پرنسپل تھے جن کے بارے میں مشہور تھا کہ نازک اور رقیق جذبات سے ان سے زیادہ عاری شاید کوئی دوسرا انگریز نہ ہو ـ بے تکلف یا بے اختیار ہونا جیسے جانتے ہی نہ ہوں ـ موصوف اور ان کے ساتھیوں نے انگریزی وقار کی حمایت میں بطور احتجاج کالج سے علحدگی اختیار کی تھی ـ اسٹریچی ہال میں رخصتانے کا جلسہ ہوا ـ پورا ہال بھرا ہوا تھا ـ اپنے اور مستعفی ساتھیوں کی طرف سے تقریر کرنے کھڑے ہوئے ـ دو ہی چار جملے بول پائے تھے کہ دفعتاً آواز بھر آئی ـ آنکھوں سے آنسو رواں ہوگئے ـ تقریر ناتمام چھوڑی ـ ڈایس سے اُتر آئے اور گھر واپس چلے گئے ـ ہم میں سے کسی نے کہا کہ ٹول صاحب کے آنسو یا تو بچپن میں ان کے ماں باپ نے دیکھے ہوں گے یا آج ہم نے دیکھے ـ کسی اور کو اب یہ امتیاز حاصل نہ ہوگا!

یونین میں کوئی بڑی شخصیت مدعو ہوتی تو موقع کی اہمیت اور مہمان کے احترام میں موصوف کو صدارت کے لئے تشریف لانا پڑتا۔ اس زمانے میں کالج کا پرنسپل باعتبار منصب یونین کا صدر ہوتا تھا اور نائب صدر طلبا میں سے الکشن سے منتخب ہوتا۔ صدارت کا کام ٹول صاحب با دل ناخواستہ انجام دیتے۔ کچھ تو اس لئے کہ اُصولاً یا طبعاً تقریر کرنے سے پرہیز کرتے تھے دوسرے یہ کہ طلبا کی سرگرمیوں میں تا حد امکان مداخلت کرنا نہیں چاہتے تھے۔ موصوف کی عزت کرنے کے علاوہ ہم سب ان سے ڈرتے بھی بہت تھے۔ یونین میں غالباً بجٹ پاس کرنے کا جلسہ تھا۔ کچھ ایسی صورت پیدا ہوگئی تھی کہ نقض امن کا اندیشہ تھا۔ ایک موقع ایسا آیا جہاں «گاڑی رک گئی»۔ بعض نے جان پر کھیل کر دو ایک پوائنٹ آف آرڈر پیش کئے۔ ٹول صاحب (صدر) نے بڑے اختصار اور رُکھائی سے جواب دیا۔ کسی نے پھر کچھ کہا تو یہ کہکر بات ختم کردی کہ یہ صدر کی رولنگ ہے!

اُس عہد کی یونین میں حاضرین کو رولنگ سے چڑھ تھی اور صدر کا رولنگ سے فیصلہ دینا لوگوں پر شاق گذرتا تھا۔ ادھر ہم سب کا یہ حال تھا کہ «سیاست درباں» سے ڈرتے بھی تھے اور «صدا کئے بغیر» بھی نہیں رہا جاتا تھا۔ اتنے میں ایک طرف سے بڑی شیریں اور شائستہ آواز آئی۔ یہ عبدالرحمن صدیقی (سندھی) مرحوم تھے۔ طالب علمی کا زمانہ ختم کرکے آنریری سکریٹری کے دفتر میں غالباً اسسٹنٹ سکریٹری کا کام کرنے لگے تھے۔ جب کبھی موقع مل جاتا یونین کے مباحثوں میں طالب علموں کی طرح حصہ لیتے۔ کالج میں اتنا محبوب اور مقبول شخص پھر دیکھنے میں نہ آیا۔ بڑے اچھے مقرر تھے۔ ان کی وجہ سے یونین کے مباحثوں کی وقعت اور اس کا معیار بہت بڑھ گیا تھا۔

شخصیت میں بڑی کشش تھی۔ تقریر میں کسی طرح کی فنی یا شخصی نمائش نہ ہوتی۔ ایسا معلوم ہوتا جیسے نرمی نوازش اور اعتماد سے عزیزوں اور دوستوں میں بیٹھے بےتکلف باتیں کر رہے ہیں۔ اسی طرح کا نرم نازک اور دلنشین نقشہ چہرے کا تھا۔ انگریز اور انگریزی حکومت کے شیدائی نہ تھے اسلئے منتظمہ کے بعض اکابر بالخصوص یوروپین اسٹاف ان سے بدگمان رہتا۔

صدیقی صاحب نے صدر کو مخاطب کرتے ہوئے، رکتے جھجھکتے نیازمندانہ لہجے لیکن خوبصورت اور ترشی ہوئی انگریزی میں کہا، جناب والا بڑے ادب سے اور اس تمام ہراس و سراسیمگی کا سہارا لیتے ہوئے جو قدرت کی طرف سے مجھ میں پہلے سے ودیعت

ہے اور صورت حال کا تقاضا بھی ہے، عرض کروں گا کہ صدر کی رولنگ قبل از وقت ہے اس لئے کہ ابھی وہ رول (قاعدہ) مرا نہیں صرف ادہ موا ہوکر رہ گیا ہے جسکے ہوتے ہوئے آپکو رولنگ دینے کا مشورہ دیا گیا ہے - رولنگ سے رول کو منسوخ کردینا پارلیمنٹری آداب و روایات کے منافی ہے جس سے انگلش‌مین ہونے کی حیثیت سے آپ ہم سے زیادہ واقف ہیں اور ہم سے انکے تحفظ و احترام کی توقع بھی رکھتے ہیں- مجمع دم بخود ہوگیا - ٹول صاحب کے چہرے پر مسکراہٹ کی ایک پرچھائیں سی ظاہر ہوئی - ھال تالیوں سے گونج اٹھا اور بات آئی گئی ہوگئی!

اُس زمانے میں پوائنٹ آف آرڈر موزوں یا تصنیف کرنے کے مخصوص فنکار ہوتے جو مقرر اور سامعین میں رابطہ اور مباحثے میں رونق اور رنگا رنگی پیدا کرتے اور قائم رکھتے تھے - یہ کام نزاکت اور موقع شناسی کا ہوتا تھا اور غیر معمولی سلیقے، ذہن و ذکاوت کا طلب گار ہوتا - اس کے اندیشے سے جلسے میں صدر اور مقرر دونوں ذہنی طور پر برابر چوکنے رہتے - اگر پوائنٹ آف آرڈر کے شائستہ مناسب حال اور برجستہ ہونے میں خامی رہ جاتی تو اس کا وار مصنف پر پڑتا اور وہ اپنے منصب اور ساتھیوں کی نظر سے گرجاتا - ایک، زمانے میں اور کسی حدتک آج کل بھی بعض شعرا خراج تحسین وصول کرنے کے لئے داد دینے والے ہمراہ لے جاتے ہیں یا محفل کے منتظمین کو اس کا اہتمام کرنا پڑتا ہے - یونین میں سامعین کو شاعر یا مقرر یا صدر کی «زیادتی» سے محفوظ رکھنے کے لئے پوائنٹ آف آرڈر سے کام لینے والے ہوم گارڈ ہوتے جنکے وار سے اچھے اچھے سورماؤں کے پاؤں اکھڑجاتے! ان کے سب سے آزمودہ کار جنرل یا بے نظیر فنکار یہی عبدالرحمن صدیقی مرحوم تھے - ان کے بعد فداحسین خاں شروانی عرف فدو مرحوم - معلوم نہیں یونین میں اب اس کاروبار کا کیا حال ہے -

علی‌گڑھ سے جانے کے بعد ٹول صاحب پنجاب کے ڈائرکٹر تعلیمات ہوگئے - سنہ ۱۹۲۷ع میں رحمت‌الله تحقیقاتی کمیٹی میں شہادت دینے یہاں تشریف لائے تھے - آجکل جب یونیورسٹی میں یگانۂ روزگار انجینیروں کے بنائے ہوئے نقشوں کے مطابق متعدد خوبصورت پائدار اور عالیشان عمارتیں یونیورسٹی میں بن چکی ہیں اور بنتی جارہی ہیں ٹول صاحب کا سنایا ہوا ایک قصہ سنئے،

منٹو سرکل کا اے (A) بلاک جو سب سے پہلے بنا، کالج انجینیر کی نگرانی میں زیر تعمیر تھا - انجینیر صاحب پرانی وضع قطع کے پتلے دبلے، ضعیف‌العمر لمبے قد کے

سیدھے سادے دیندار بزرگ تھے - عمارت کے فن سے کماحقہ واقف رہے ہوں یا نہیں، اپنے ہی قد کا ایک ڈنڈا لئے ہوئے تعمیر کی نگرانی میں ہمہ تن ہمہ وقت منہمک و موجود رہتے - کہیں ہوتے ڈنڈے کی وجہ سے یہی معلوم ہوتا کہ مزدورں اور معماروں کی نگرانی کر رہے ہیں - انکے کاموں ہی کی نہیں خود انکی بھی! عمارت ختم ہونے کو آئی تو اپنی کارگزاری دکھانے کے لئے ٹول صاحب کو زحمت دی - ٹول صاحب کو اس طرح کے معائنے اور مشاغل سے کچھ زیادہ دلچسپی نہ تھی لیکن دیکھنے چلے گئے - اخلاقاً زرا دیر ادھر ادھر گھومے پھرے پھر بولے، کیوں انجنیر صاحب اوپر کی منزل پر جانے کا زینہ کہاں ہے - انجنیر صاحب چونک پڑے، کہا حضور زینہ تو ذہن سے اتر گیا، بڑی چوک ہوئی، ابھی ہاتھ لگواتا ہوں! اس زینے کو دیکھنے سے یہ لطیفہ ہی نہیں تازہ ہوجاتا اسکی تصدیق بھی ہوجاتی ہے - ٹول صاحب نے فرمایا یہ قصہ اس زمانے میں میں نے کسیکو نہیں سنایا، اس سے بوڑھے انجنیر کی سبکی ہوتی جنکی نیکی بزرگی اور فرض شناسی کا میں بڑا احترام کرتا تھا - آج جبکہ وہ اس جہاں میں نہیں رہے، میں نے پرانے کالج کی نشاط انگیز فضا محسوس کی، بہت سے شناسا اور ساتھی مل گئے تو وہ زمانہ وہ اشخاص اور وہ فضا بے اختیار یاد آگئی!

اس میں شک نہیں پہلی اور آج کی دنیا میں بڑا فرق راہ پاگیا ہے - کہنے جارہا تھا «زمین و آسمان کا فرق» لیکن جب سے یہ دیکھا ہے کہ زمین و آسمان کا فرق یا فاصلہ طے مسافت کے اعتبار سے روز بروز کم ہونے لگا ہے، اس محاورے کو استعمال کرنے میں تامل کرتا ہوں - اب تک اردو فارسی شاعروں کا عقیدہ رہا ہے کہ بلاؤں کا نزول آسمان سے ہوتا ہے لیکن کچھ دنوں سے آسمان کو یہ ماتم کرتے سنا گیا ہے کہ زمین کی بلائیں اس پر نازل ہونے لگی ہیں - اس «فلک ستم شعار و کج رفتار» کو اپنے مظالم کا مزا اسوقت آئے گا جب ہم خود اس پر نازل ہونے لگیں گے!*

اب تک اور یہاں تک جو داستان سنائی گئی ہے اس سے یہ ظاہر یا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کہ یونین اور یونیورسٹی کا ماضی اتنا مبارک و مہتم بالشان رہا ہے کہ آئندہ ان کو ایسے دن دیکھنے نصیب نہ ہوں گے - دنیا میں اگر اپنے گذشتہ سے بہتر

---

* یہ سطور پریس میں تھیں کہ خبر آئی کہ یہ معرکہ سر ہوگیا - مشرق کے شاعر نے جس کارنامے کی پیشینگوئی آج سے مدتوں پہلے کر دی تھی کہ «عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں» روس کے سائنسدانوں نے آج پوری کر دکھائی!

لذت و منزلت حاصل کریں گے ۔ یہ مولویانہ باتیں اس لئے کہنی پڑیں کہ طلبا نے، یہاں کے ہوں یا کہیں اور کے، یونین کی وقعت اور اہمیت کا احترام نہ کرکے بڑا نقصان اٹھایا اور پہنچایا ہے ۔

طلبا کو سرسید اپنی سب سے بڑی متاع، قوم کا سب سے قیمتی سرمایہ اور تاریخ کا بڑا گرانقدر ورثہ سمجھتے تھے ۔ ان کی سود و بہبود کے لئے ہر طرح کا خطرہ، ہر قسم کی بدنامی اور ہر نوع کی تکلیف کا سامنا کرنے پر تیار رہتے اور اُٹھایا کرتے تھے ۔ اس کا صحیح اندازہ اس طرح بھی کیا جا سکتا ہے کہ ہم یہ دیکھیں کہ آج کل کے لیڈر طلبا کے ساتھ کیا سلوک کرتے ہیں اور سرسید کے قدوقامت کا کوئی بھی ایسا شخص گذرا ہے جس نے ان نوجوانوں کو صحیح راستہ پر رکھنے کے لئے اپنے آپ کو خطرہ یا مصیبت میں ڈالا ہو اور اس فریضہ کو اپنی زندگی کا مشن بنایا ہو ۔ لیکن یہاں میں اس حقیقت کو بھولتا ہوں کہ غدر اور ما بعد کے مظالم و مصائب سرسید اور ان کی قوم سے زیادہ اور کس کو جھیلنے پڑے کہ وہ ایسا کرتا ! آج طلبا لیڈروں کے نہیں خود لیڈر طلبا کے دست نگر ہیں ! اسکی داد کس کو دی جائے، طلبا کو یا لیڈروں کو ؟

اس سلسلے میں اس « برادر ہڈ » (انجمن الاخوان) کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جو ۱۸۹۲ع میں قائم کی گئی تھی اور اب اولڈ بوائز ایسوسی‌ایشن کے نام سے موسوم ہے ۔ اس کا مقصد نئے پرانے طلبا میں رشتۂ اخوت قائم کرنا اور رکھنا تھا ۔ اس کے اراکین اپنی آمدنی کا ایک فیصدی کالج فنڈ میں دیا کرتے تھے ۔ ڈیوٹی سوسائٹی (انجمن الفرض) اور آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس بھی اسی طرح کے دو بڑے اہم ادارے سرسید ہی کے عہد سے قائم چلے آتے ہیں ۔ ایک زمانے تک ان تینوں نے اس ادارے کی قابل قدر خدمات انجام دیں اور اس کی شہرت میں اضافہ کیا ۔ تقسیم ملک کے بعد سے ان کی کارکردگی اور اہمیت میں روز بروز کمی ہوتی گئی اب برائے نام رہ گئی ہے ۔ معلوم نہیں ان کی ضرورت باقی نہیں رہی یا ان کو فعال بنانے کا حوصلہ ہی جاتا رہا !

برادرہڈ سے سرسید کو کتنی دلچسپی تھی اس کا اندازہ مندرجۂ ذیل مراسلات سے کیا جا سکتا ہے[1]، جو مجلس کے سکریٹری مسٹر تھیوڈور ماریسن سے ہوئی تھی ۔ سرسید نے مسٹر ماریسن کو لکھا،

جناب من، اگر آپ کے کالج کے پرنسپل یا اسکول کے ہیڈ ماسٹر مجھے کالج یا

---

۱ « محمڈن کالج ہسٹری » (تاریخ مدرسۃالعلوم مرتبہ سید افتخار عالم مطبوعہ ۱۹۰۱ع صفحات ۱٦۸ تا ۱۷۲)

برادرھڈ میں داخل ہونا چاھتا ہوں اور اپنی پنشن میں سے ایک فیصدی دوں گا۔ میں آپ کی سوسائٹی میں اجنبی بن کر داخل ہونا نہیں چاھتا جیسا کہ آپ کے کالج میگزین کے آرٹکل میں مذکور تھا۔ یعنی اس انجمن میں شرکت کا استحقاق حسب ذیل اشخاص کو ہوگا (الف) موجودہ طالب علم مدرسۃ العلوم (ب) مدرسۃ العلوم کے کالج یا اسکول کے پرانے طلبا (ج) مدرسۃ العلوم کے اسکول یا کالج کے استاد۔ کیونکہ میں ایسا بے وقوف نہیں ہوں کہ ایک فیصدی تو دیتا رہوں اور برادری سے (یعنی اسٹوڈنٹس برادرھڈ) سے خارج رہوں میرا خط برادرھڈ کے جلسے میں پیش کریں اور جواب سے مطلع فرمائیں۔

آپکا خیر خواہ۔ سید احمد۔ ۸ جون ۱۸۹۲ع

جواب یہ آیا۔

بخدمت آنریبل ڈاکٹر سرسید احمد خاں بہادر کے۔سی۔ایس۔آئی ال ال ڈی۔

آنریبل قبلہ، آپ کے برادرھڈ میں داخل ہونے کی خواہش سے ہم کو نہایت خوشی اور شکر گذاری ہوئی۔ آپ کے کالج یا اسکول کے طالب علم ہونے کے متعلق ہیڈ ماسٹر صاحب اور پرنسپل صاحب سے دریافت کرنے پر نہایت دلچسپ بحث پیدا ہوگئی، پرنسپل صاحب فرماتے ہیں «آنریبل سرسید یقیناً طالب علم ہیں کیونکہ تمام عالم آدمی حقیقت میں طالب علم ہیں اور اس میں شک نہیں کہ ان معنوں میں وہ ایم۔اے۔ او کالج کے نہایت لائق طالب علم ہیں اور کوئی کالج کا پروفیسر اس نام کا ان سے زیادہ مستحق نہیں ہے» ہیڈ ماسٹر صاحب پرنسپل صاحب کے دعوی کی تردید کرتے ہیں اور آپ کو نہایت زبردست دلائل سے اسکول میں شامل کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں «پرنسپل صاحب کا بیان ہے کہ سرسید اس کالج کے طالب علم ہیں۔ یہاں تک میں تسلیمؔ کرتا ہوں لیکن چونکہ سرسید نے ابھی تک اُس خوفناک دریا کو عبور نہیں کیا جسے انٹرنس اگزامنیشن کہتے ہیں اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ کسی کالج میں داخل نہیں ہوسکتے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اسکول کے طالب علم بنیں»!

ہم جناب پرنسپل و ہیڈ ماسٹر صاحب کے نہایت مشکور ہیں کہ انہوں نے برادرھڈ کے فائدے کی غرض سے آپ کو طالب‌علم بنا لیا ہے - یعنی پرنسپل صاحب نے آپکی اعلے علمیت کے ذریعہ سے اور ہیڈ ماسٹر صاحب نے اپنے خوفناک دریا کے زور سے - لیکن ہمارے خیال میں ان پیچیدہ وسائل کی ضرورت نہیں جبکہ ہم ایک قریب اسکول کی کسی کلاس کا طالب علم تسلیم کریں تو میں آپ کے ایم۔اے۔او کالج اسٹوڈنٹس

کے رشتے سے آپ تک پہنچ سکتے ہیں - ہم ایسے بےوقوف نہیں ہیں کہ بے باپ کے برادرھڈ قائم کر لیں - جب ہم نے برادرھڈ قائم کی یا یوں کہیں کہ اپنا برادرھڈ قائم کیا یا یوں کہیں کہ اپنی برادرھڈ ہمیں سمجھ پڑی اسوقت ہم اپنے والا قدر بابا سے بےخبر نہ تھے - اسلئے اگر بھائیوں کی سوسائٹی میں باپ داخل ہوسکتا ہے تو آپ کو برادری سے خارج ہونے کا اندیشہ نکرنا چاہئے .... ،

آپ کے بقاے حیات کے دعا گو

آپ کے خاکسار بچے - ممبرس آف دی برادر ہڈ

سرسید کا جواب ،

بجناب آنریری سکرٹری مجلس الاخوان مدرسة العلوم

ڈیر سر - آپ کی چٹھی معہ ریمارکس پرنسپل و ھورسٹ صاحب میرے پاس پہنچی - میں مسٹر بک اور ھورسٹ اور آپ کا شکریہ ادا کرتا ہوں ان ریمارکس کی نسبت جو آپ نے لکھے ہیں لیکن جو اصل بات لکھی ہے وہ مسٹر ھورسٹ نے لکھی ہے اپنی چٹھی کے آخیر فقرہ میں اور میں آپکو یقین دلاتا ہوں کہ میں اپنی نہایت عزت سمجھوں گا اگر آپ مسٹر ھورسٹ سے سفارش کرکے میرا نام اسکول کی نویں کلاس میں داخل کرادیں اور میں آپ کی مجلس الاخوان میں شریک ہوں گا -

صرف مسٹر ھورسٹ کی اتنی مہربانی چاھتا ہوں کہ حاضری سے مجکو معاف رکھیں - مگر میں برابر اس کلاس کی ٹیوشن فیس دیتا رھوں گا اور میں دو روپئے اسکے ساتھ بھیجتا ہوں - ایک روپہ فیس داخلہ اور ایک روپیہ جون کی ٹیوشن فیس - اگر ھورسٹ صاحب اسکو منظور کرلیں تو آپ میرا نام بھی مجلس الاخوان میں داخل کر لیجئے - کاغذات جو آپ نے بھیجے تھے وہ واپس کرتا ہوں -

آپ کا خادم سید احمد از علیگڑھ ۱۱ جون سنہ ۱۸۹۲ء

آنریری سکریٹری کا جواب ،

بخدمت آنریبل ڈاکٹر سر سید احمد خاں کے - سی - ایس - آئی ال ال ڈی -

ڈیر سر ،

جس عمدہ طریقہ سے آپ نے پرنسپل اور ہیڈ ماسٹر صاحب کے درمیان فیصلہ کیا ہے اس کا شکریہ ادا کرنے میں آپکی توجہ اس امر کی جانب مبذول کرنا چاھتاھوں کہ اگر اخوان فیس داخلہ اور فیس تعلیم ہیڈ ماسٹر کو دیدیں جو آپ نے بھیجی ہے تو

ممکن ہے آپ کو بہت دقت پیش آئے اگر ہیڈ ماسٹر آپکی حاضری پر اصرار کریں ۔ آپ کو اس تکلیف سے بچانے کے لئے میں نے اس روپئے کو سوسائٹی کے خزانہ میں داخل کر دیا ہے ۔ جب آپ نویں جماعت میں حاضر ہوا کریں گے تو میں وہ روپیہ خوشی سے واپس دوں گا ۔ اخوان ایک فیصدی اپنی آمدنی میں پہلی جولائی سے دیں گے ۔ اور سال میں دو بار روپیہ جمع کریں گے ۔ اس لئے اول ادائیگی پہلی جولائی سے ہوگی۔

آپکا خادم ۔ تھیوڈر ماریسن

سکریٹری مجلس الاخوان مدرسة العلوم ۔

حال میں ایک بحث اٹھ کھڑی ہوئی تھی کہ علی‌گڑھ کیا ہے ، کیوں ہے اور کس رخ پر ہے ۔ تفصیل میں اسوقت کون جائے ۔ فی‌الحال ناظرین کی توجہ اُن عربی اشعار کی طرف مائل کی جاتی ہے جو یونیورسٹی کے صدر دروازہ (وکٹوریا گیٹ) پر نقش ہیں۔ ترجمہ حسب ذیل ہے ۔

«قوم کے بزرگوں اور عزیزوں نے جو غفلت کے اندھیرے کے لئے مثل چراغوں کے ہیں ایک عالیشان مکان بنایا ہے جسکی بنیاد تقویٰ الٰہی پر ہے تاکہ اس میں علوم دینی اور دنیوی سکھائے جائیں اور عالم کے اخلاق مہذب اور شائستہ بنائے جائیں ۔ ان لوگوں نے اللہ کی راہ میں کماحقہ کوشش کی ہے اور اپنے مقصد کے حاصل کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا ۔ اللہ تعالیٰ انکو اس نیک کوشش کی جزا دے اور اجر عظیم عطا کرے ۔»

تحقیق متن کے اصول

از

ڈاکٹر صلاح الدین المنجد

(ترجمہ : محمد فضل الرحمن ندوی ادارۂ علوم اسلامیہ ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)

[ڈاکٹر صلاح الدین المنجد کا مصر کے ممتاز فضلا میں شمار ہے - انہیں کی کوششوں سے ابن عساکر (م ۵۷۱ ھ) کی « تاریخ مدینۃ دمشق » شمس الدین ذہبی (م ۷۴۸ ھ) کی « سیر اعلام النبلاء » قاضی محمود عدوی (م ۱۰۳۲) کی « الزیارات بدمشق » وغیرہ تحقیق و تصحیح ہوکر شائع ہوئی ہیں - مصر و شام کے علمی حلقوں میں ان کی کافی قدر و منزلت ہے - چنانچہ مجمع اللغۃ العربیۃ ، قاہرہ اور مجمع علمی العربی ، دمشق کے بڑے باوقار ارکان کی صف اولین میں ان کو جگہ ملی ہے - « مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ » قاہرہ کی ترتیب کی اہم ذمہ داری بھی آپ ہی کے سپرد ہے - یہ رسالہ علمی خطوط پر عربی مخطوطات کی نشر و اشاعت سے متعلق وقیع مضامین شائع کرتا رہتا ہے - اس کا پہلا شمارہ رمضان سنہ ۱۳۷۵ ھ میں شائع ہوا تھا - ذیل کا مضمون اسی مجلہ کی جلد اول، جزء دوم ، ربیع الاول سنہ ۱۳۷۵ ھ سے ترجمہ کیا گیا ہے - مضمون کی فنی حیثیت کے پیش نظر ترجمے میں الفاظ کی مطابقت کا پورا پورا لحاظ ہے اس لئے وہ روانی جو آزاد ترجمہ کی ہوتی ہے شاید نہ ملے - (ندوی)]

گذشتہ ربع صدی میں عربوں نے قدیم علمی ورثہ کی نشر و اشاعت اور تحقیق و تدوین کی طرف اچھی خاصی توجہ دی ہے - مستشرقین کو اس سلسلہ میں اولیت حاصل ہے - اگرچہ ان کی عربی زبان سے واقفیت اور اس ضمن کی دوسری معلومات کم تھیں مگر وہ ایک صدی سے علمی اور تحقیقی معیار کے ساتھ اس قدیم اثاثہ کی نشر و اشاعت میں مشغول تھے -

عربوں نے اس علمی تفتیش و تحقیق میں مستشرقین کی اقتداء کی ہے - بعض اس اقتداء میں نہایت کامیاب ثابت ہوئے اور جو ناکام رہے انہوں نے اپنی ناکامی کو بے التفاتی کے پردۂ خفا میں رکھنا چاہا اور بسا اوقات مستشرقین کے اس کارنامے کا مذاق اڑانے سے بھی دریغ نہ کیا - اسی پر بس نہیں ہوا بلکہ تحقیر کا یہ پہلو علمی اغماز اور عصبیت کی

غلط روی کی صورت میں رونما ہوا - نتیجہ یہ ہوا کہ ہر ناشر خودساختہ اصولوں کے مطابق نشرو اشاعت کا کام انجام دینے لگا اور اس زعم میں گرفتار رہا کہ اس نے کچھ اچھے اصول وضع کئے ہیں -

انصاف کا تقاضا ہے کہ ہم مستشرقین کی ان خدمات کی اولیت تسلیم کریں جو وہ عربی علمی اثاثہ کی تحقیق و تفتیش کے سلسلہ میں پچھلی ایک صدی سے انجام دیتے رہے ہیں۔ انہیں کا کمال علمی ذوق تھا جس نے نادر اور اہم مخطوطات کو زیور طبع سے آراستہ کیا اور ہماری توجہ اس طرف مبذول کرائی، یہ نہ ہوتے تو شاید ہم ان متون (Texts) سے آشنا بھی نہ ہوتے جو آج ہماری دسترس میں ہیں -

مستشرقین نے ان تمام اصولوں کو بطریق احسن عربی متن کی اشاعت کے سلسلہ میں برتا ہے جو عالمی ادب (classics) : یونانی اور لاتینی کی اشاعت کے بارے میں یورپ کرتا رہا ہے - یہ اصول و قواعد دقت نظر اور امانت کار کے ضامن ہیں۔ ان میں کوشش یہ ہوتی ہے کہ اصل متن شائع شدہ صورت میں صحیح طور پر پیش کیا جائے - اس دور میں ان کا پورا پورا لحاظ مجلس مستشرقین جرمنی نے اپنی اسلامی نشریات (Bibliotheca Islamica) میں کیا ہے جو مشہور مستشرق ہ ۔ ریتر کی زیر نگرانی شائع ہوتی رہی ہیں - انہیں کی اتباع فرانس کے ادارۂ غیوم بودہ (Association Guillaum Bude) نے بھی کی ہے - اس سے قبل تمام مستشرقین ان اصولوں کی پیروی کرتے رہے ہیں -

عرب ناشرین متن کو مستشرقین کے علمی طریقۂ کی ابتاع لازم تھی ورنہ کم سے کم ممتاز اصولوں کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہئے تھا لیکن بہت کم لوگوں نے ایسا کیا ہے -

اس وقت دنیائے عرب میں ایک مہتم بالشان علمی بیداری پائی جاتی ہے اور ایک بڑی تعداد قدیم متن کی اشاعت کی طرف مائل ہے - ناشرین نے بھی مختلف طریقے اختیار کر رکھے ہیں جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے - اب یہ ناگزیر ہے کہ اس کے کچھ آئین و اصول وضع کئے جائیں جن کی پیروی محققین کے لئے اشاعت متن کے سلسلہ میں لازم قرار دے دی جائے تاکہ یکسانیت اور ہم آہنگی کا فقدان نہ ہو -

ان اصولوں کے پیش کرنے کا واحد مقصد یہ ہے کہ اشاعت کے طریقوں میں یک جہتی ہو اور لوگوں کو اس سے واقفیت ہو جائے - جرمن مستشرقین اور ادارۂ غیوم بودہ[1] کے طریقۂ کار،

۱ـــ ادارۂ غیوم بودہ نے ان اصولوں کو ذیل کی کتابی شکل میں مرتب کردیا ہے جو عربی متن کی اشاعت کے ضمن میں ان کے پیش نظر رہے ہیں۔ R. Blachere at J. Sauvaget, Regles pour editions et traductions de texte arabes, Paris 1945,

نیز دیگر پیش رو جنہوں نے روایات کے ضبط و اہتمام کے سلسلہ میں قواعد وضع کئے ہیں اور ہم نے بھی جو کچھ اس سلسلہ میں اب تک لکھا ہے یہاں ان کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے ۔ ان سب کے علاوہ ہمارے پیش نظر وہ نتائج بھی ہیں جو قدیم مخطوطات کی اشاعت کے سلسلہ میں حاصل ہوئے ہیں ۔ ہم محققین کو ان کی پیروی اور تنقید و تبصرہ کی دعوت دیتے ہیں ۔ اس طرح شاید وحدت کار کا کوئی مثالی طریقہ ہمیں حاصل ہوسکے ۔

ماضی میں نشر و اشاعت کے وضع قوانین کی چند کوششیں:

اصل متن کو شائع کرنے کا کوئی خاص قاعدہ نہ ہونے کی وجہ سے بعض علمی ادارے ، مجلسیں اور علماء مجبور ہوئے کہ مخطوطات کی اشاعت کے لئے اصول و ضوابط مقرر کریں ، ذیل میں ان کی اولیت اور افضلیت کا جائزہ پیش ہے ۔

علمی اداروں میں مجمع علمی عربی ، دمشق نے اس کی طرف سب سے پہلے توجہ کی ہے ۔ « تاریخ مدینة دمشق » جیسی اہم اور اَسی جلدوں پر مشتمل کتاب کی اشاعت کا خیال پیدا ہوتے ہی اس نے علما و فضلا کی ایک جماعت کو وضع اصول کی دعوت دی تاکہ اس عظیم تاریخ کی اشاعت میں ممدو معاون ہوں ۔ ان ارکان میں ہم بھی شامل تھے ۔ اس مجلس نے جو مختصر اصول وضع کئے تھے ان کے بنیادی خطوط یہ ہیں :

أن الغاية من تحقيق الكتاب هو تقديم نص صحيح لذلك يجب أن يعنى باختلاف الروايات وأن يثبت ماصح منها	کتاب کی تحقیق کا مقصد یہ ہے کہ صحیح متن پیش کیا جائے۔ اس لئے ناگزیز ہے کہ اختلاف روایات کی طرف پورا پورا دھیان ہو اور وہ عبارت داخل متن ہو جو صحیح تصور کی جائے ۔
و أن يوجز في التعليق كيلا يثقل النص بتعليقات طوال	حواشی مختصر ہوں تاکہ متن طول طویل تعلیقات سے بوجھل نہ ہو ۔
و أن تضبط الأعلام ، و تفسر الألفاظ الغامضة ، و يصرف النظر عن تخريج الأحاديث ، و ان يسمح بوضوح النقطة و النقطتين	ناموں کا تلفظ واضح کیا جائے ، مشکل الفاظ کی توضیح و تشریح ہو ۔ احادیث کی تخریج سے صرف نظر کیا جائے[1] ۔ اس کی اجازت ہو کہ ایک نقطہ یا دو نقطے لگا کر ، فاصلہ دیگر ، سوالیہ اور تعجب کے نشان بڑھا کر اصل متن کی

[1] ـــ تاریخ دمشق چونکہ ضخیم کتاب تھی اس لئے اس وقت یہی طے ہوا تھا لیکن عام صورت حال میں حتی الوسع تخریج ہوگی (مترجم)

و الفاصلة و اشارات الإ ستفهام والتعجب، لتوضيح النص.	وضاحت کردی جائے۔
و أن تثبت الآيات القرانية بين قوسين مزهرين	قران کی آیتیں بیل‌دار قوسین کے درمیان ہوں۔
و أن ترقم سطور النص[1].	متن کی سطروں کا شمار بھی درج ہو۔

ایسے سرکاری ادارے جنھوں نے اس کام کے لئے اصول متعین کئے ان میں قابل ذکر وہ ادارہ ہے جہاں ابن سینا کی کتاب «الشفا» طبع و تحقیق ہوئی ہے۔ ڈاکٹر ابراہیم مدکور نے طباعت سے متعلق لکھا ہے کہ ادارہ نے «الشفا» کے تمام نسخے حتی‌الوسع مہیا کئے۔ اُس عبارت کو قابل ترجیح قرار دیا ہے جو «مؤلف کے متن سے اقرب معلوم ہوئی اور صحیح طور پر معنی ادا کرتی تھی»۔ اس نے اختلاف قرأت و روایت کا ذکر و تعین بھی کیا اور اس کو مرجح قرار دیا جو ادارہ کی نظر میں «درستی معنی و صحت عبارت کا ضامن اور ابن سینا کے الفاظ و تعبیرات کا حامل تھا۔ وہ صورت قابل ترجیح قرار پائی جو مؤلف کی دیگر تصانیف کی تائید سے حاصل ہوئی»۔ ادارہ نے حاشیہ میں اختلاف قرأت و روایت، ضروری لغوی تشریحات درج کی ہیں تاکہ «حاشیۂ متن اور اختلاف روایات غیر ضروری اضافوں سے بوجھل نہ ہوں»۔ ادارہ نے ضرورت کے لحاظ سے طباعت کے رموز کا استعمال بھی کیا ہے کیونکہ «عصری معیار طباعت کی روح کا تقاضا یہی تھا»[2]۔

مجمع دمشق اور ادارۂ تحقیق «الشفا» کے اصولوں میں قرب و مماثلت ہے۔

طباعت و اشاعت کے اصول و قواعد کے وضع کرنے میں ڈاکٹر محمد مندور اور استاد عبد السلام ہارون نے نمایاں حصہ لیا ہے۔ اول الذکر نے اپنے دو مضامین میں جو مجلہ «الثقافة» میں شائع ہوئے تھے مختصراً تمام اصول و قواعد سے بحث کی ہے، نیز ابن مماتی کی کتاب «قوانین‌الدواوین» پر بھرپور نقد و تبصرہ بھی ہے[3]۔ دوسرے بزرگ نے ایک کتابچہ «متن کی تحقیق و اشاعت[4]» نام کا تصنیف کیا تھا۔ یہ ان تقاریر کا مجموعہ

---

۱ تاریخ مدینة دمشق (ادارہ کی تحقیق)، مقدمة ج ۱، دمشق ۱۹۵۱ع.

۲ دیکھئے کتاب «الشفا»، منطق بحث مدخل، مقدمة ڈاکٹر مدکور ص ۳۸ - ۴۲ (قاہرہ ۱۹۵۲)۔

۳ دیکھئے مجلہ «الثقافة» عدد ۲۷۷ و ۲۸۰، ۱۹۴۴ع۔

۴ عبد السلام ہارون: تحقیق النصوص و نشرها، (قاہرہ ۱۹۵۴)۔

ہے جو موصوف نے دارالعلوم کے طلبہ کے سامنے پیش کی تھیں ۔ دیگر علوم و معارف
ے ساتھ ساتھ کچھہ اصول و قوانین کی تفصیل بھی ہے ۔ یہ بتایا گیا ہے کہ عربی تہذیب و
قافت موجودہ نسل تک کس طرح پہنچی ہے » ۔ کاغذ سازی کی صورت حال کیا تھی اور
کتابت و حروف کس طرح ترقی پذیر ہوئے ہیں » ۔ ان موضوعات پر گذشتہ چند سالوں
میں نہایت گہرے اور پُراز معلومات مباحث ہمارے سامنے آئے ہیں مگر افسوس کہ مصنف
نے ان سے استفادہ نہیں کیا ہے[1] ۔ بعد ازاں « متن » اس کی « تحقیق » اور « تصحیف و
تحریف » نیز صحیح متن پیش کرنے اور اس سلسلہ کی دیگر عصری ضروریات کے
اصول سے بحث کی ہے ۔ ان کے علاوہ ضمناً ایسے امور بھی زیر بحث آئے ہیں جو ایک
مبتدی ناشر کو پیش آتے ہیں ۔ مصنف نے دوسری زبانوں میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کی
طرف رجوع نہیں کیا ہے ورنہ یہ کتاب جامع اور مکمل ہوتی ۔ « متن کی تحقیق » اور
« تحقیق متن کے ممد و معاون علوم و فنون » جیسے علم الخطوط ، علم المصادر وغیرہ میں
خلط مبحث کردیا ہے ۔ یہ دونوں علوم ایک طویل مدت تک شامل درس ہوتے ہیں اس لئے
چند صفحات میں ان کا احاطہ کسی طرح ممکن نہیں ۔

ہم یہاں ابتدائے تدوین ، علم الخط ، علم المصادر یا ناسخوں کی اصطلاحات یا عصری
مصطلاحات سے بحث نہیں کر رہے ہیں ۔ یہ ٹھیک ہے کہ ان کا علم فائدے سے خالی نہیں
لیکن یہ مسلم ہے کہ ان کا علم ناشروں کو پہلے سے ہونا ضروری خیال کیا جاتا ہے ۔ ہم
اپنی گفتگو کو ان علمی اصول و ضوابط تک محدود رکھیں گے جو محقق کے لئے متن کی
تحقیق و تخریج میں مددگار ثابت ہوں ۔

نسخوں کی دست یابی اور ترتیب

(الف) دست یابی

۱ــ جب کسی قدیم مخطوطے کی تحقیق مطلوب ہو تو سب سے پہلا کام یہ ہے
کہ اپنی کوششوں کی حد تک ان تمام نسخوں کو دریافت کریں جو دنیا کے مختلف
کتاب خانوں میں دست یاب ہوتے ہیں ۔

---

۱ دیکھئے مقالہ ڈاکٹر یوسف : « العش من التدوين و المعاجم » مجلة المجمع العلمي ، دمشق جلد ١٦ ،
ص۴۲۴، ۱۹۴۱ ، ڈاکٹر محمد حمید اللہ کا تدوین سے متعلق مضمون جو «صحيفة همام بن منبه» کی اشاعت کے وقت زیر
قلم آیا تھا ، سابق مجلہ جلد ۲۸ ، ص ۹٦ ، حبیب الزیات کا مضمون « الوراقة و الوارقين » « مجلة المشرق » جلد ۴۱ ،
ص۳۰۵ اور کورکس عواد کا مضمون « الكاغذ و الورق » مجلة المجمع العلمي ، دمشق ، جلد ۲۳ ، ص ۴۰۹ اور مجلة سومر

۲ـــیہ مقصد کسی حد تک بروکلمن GAL کی اصل کتاب اور اس کے ذیل کی طرف رجوع کرنے سے حاصل ہوسکتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ کتاب اس ضمن کی تمام معلومات کو محیط نہیں ہوسکتی اس لئے محتاط روش تو یہ ہے کہ دیگر کتاب‌خانوں کے مخطوطات کی فہرستوں کی طرف بھی رجوع کیا جائے جو بروکلمن کی دسترس سے باہر تھیں یا اس کے ذیل کے شائع ہونے کے بعد منصۂ شہود پر آئی ہیں ۔

۳ـــجب نسخوں کے وجود کا پتہ چل جائے تو فہرستوں کے ذریعہ ان کا ابتدائی علم ضرور حاصل کرلیا جائے ۔ وہ نسخے منتخب کئے جائیں جن کی سب سے زیادہ اہمیت ہو ۔ ان کی عکسی تصویریں حاصل کی جائیں تاکہ متن کی صحیح شکل سامنے ہو اور تصحیف و تحریف کے مزید امکانات نہ پیدا ہوں ۔

٤ـــاگر نسخے ایسے کتاب خانوں میں ہوں جن کی فہرستیں موجود نہ ہوں تو ان کی تصویریں حاصل کی جائیں، پھر غائر مطالعہ ہو ۔

(ب) نسخوں کی ترتیب :

نسخوں کے مراتب بصورت ذیل قائم ہوں گے :

۱ـــسب سے بہتر قابل اشاعت نسخہ وہ ہوتا ہے جس کو مصنف نے خود لکھا ہو اور یہی اساسی نسخہ ہوگا ۔

۲ـــمصنف کے نسخہ میں حذف و اضافہ کی صورت میں یہ معلوم کرنا ضروری ہوگا کہ کتاب کی تصنیف ایک وقت میں ہوئی ہے یا چند مراحل میں طے ہوئی ہے ۔ اس طرح ہمیں یقین ہوجائے گا کہ نسخۂ زیر بحث مصنف کی کوشش کی آخری شکل ہے[1] ۔

۳ـــمصنف کے نسخہ کے بعد وہ نسخہ زیادہ معتبر ہوگا جس کو مصنف نے خود پڑھا ہو یا اس کے سامنے پڑھا گیا ہو اور مصنف کے قلم نے اس کی تصدیق بھی کی ہو ۔

٤ـــاس کے بعد وہ زیادہ وقیع ہوگا جو مصنف کے نسخہ سے نقل کیا گیا ہو یا پھر کسی ایسے ہی نسخہ سے « معارضہ » یا مقابلہ کیا گیا ہو ۔

---

۱ یہ حقیقت ہے کہ اکثر علماء اپنی تالیفات اول اول کسی اور شکل میں پیش کرتے ہیں بعد ازاں حک و اصلاح کرتے ہیں۔ ابن عساکر کی «تاریخ دمشق» کے دو قسم کے نسخے متداول ہیں، نو دریافت جو آسی (۸۰) جلدوں میں ہے اور قدیم ۵۷ جلدوں میں ۔ «وفیات الأعیان» کے بھی دو نسخے رائج ہیں۔ «کتاب الروضتین» کے دو نسخے ملتے ہیں ؛ ایک قدیم دوسرا جدید جو زیادہ معتبر سمجھا جاتا ہے۔ مؤلفین کے سیرت نگار بعض اوقات تصانیف کے ادوار کا بھی ذکر کردیتے ہیں ۔ یا کبھی مؤلف بنفس خود اپنی تصنیف کے آخر میں اس کا ذکر کرتا ہے ۔

۵ــپھر وہ نسخہ معتبر ہوگا جو عہد مصنف میں نقل کیا گیا ہو اور علما نے اس کا مطالعہ یا اس کی سماعت کی ہو۔

۶ــپھر وہ نسخہ معتبر ہوگا جو مصنف کے عہد کے بعد نقل کیا گیا ہو اور اس پر علماء کی سماعت کی تصدیق نہ ہو۔

ایسے نسخے جو مصنف کے زمانۂ حیات کے بعد نقل کئے گئے ہوں ان میں زمانہ کے لحاظ سے اوایت اور افضلیت ہوگی اور وہ نسخہ زیادہ اہم ہوگا جس کو کسی عالم نے نقل کیا ہو یا کسی عالم کے سامنے اس کی قراءت کی گئی ہو۔

اختلاف کی صورت میں ہم متأخر، صحیح اور منضبط نسخہ کا مقابلہ کرکے دیکھیں‌گے کہ اگر وہ قدیم تر نسخہ سے تصحیف و تحریف کے لحاظ سے بہتر ہے تو اسی کو اختیار کریں‌گے ۔ یا ایسا نسخہ ہے جو بالکل متأخر ہے مگر خطاطی کا عمدہ نمونہ ہے اور مصنف کے نسخہ سے براہ راست یا اس کے ہم عصر نسخہ سے منقول ہے یا اس کے علاوہ دیگر خصوصیات کا حامل ہے تو یہی مرجح ہوگا۔ اگر مصنف کا نسخہ دستیاب نہ ہو تو ہماری کوشش ہمیشہ یہ ہونی چاہئے کہ نسخہ تحریف و تصحیف سے پاک، صحیح اور مصنف کے نسخہ سے قریب تر ہو ۔

۸ــمختلف نسخوں کی دستیابی کی شکل میں یہ صحیح نہیں کہ صرف ایک نسخہ کی بنیاد پر کتاب شائع کردی جائے ۔ یہ قید اس لئے ہے کہ کتاب شائع ہونے کے بعد علمی تحقیق و انضباط کی محتاج نہ رہے ۔

(ج)

نسخوں کی حیثیات

۱ــ بعض کتابیں متداول زیادہ ہوتی ہیں اس لئے ان کے نسخے بھی زیادہ ہوگئے ۔ ایسی صورت میں تین مختلف یا کم و بیش نسخے غلطیوں میں، حواشی میں، کمی یا زیادتی میں ایک دوسرے سے کافی حد تک مشابہ ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ ایک ہی اساسی نسخہ سے نقل کئے گئے ہوں ۔

ایسی صورت میں یکسانیت رکھنے والے نسخے مختلف قسموں (Group) میں تقسیم کردیئے جائیں گے اور ہر ایک کے لئے کوئی حرف مقرر کر دیا جائے گا (جیسے قسم الف، قسم ب، قسم ج) اور ہر قسم میں سے ایک خاص نسخہ اختلافات کو واضح کرنے کے لئے منتخب کر لیا جائے گا ۔

متن کی تحقیق

تحقیق کی غایت اور اس کا طریقۂ کار

تحقیق کا مقصد تو یہ ہوتا ہے کہ مخطوطہ کو اس صحیح شکل میں پیش کیا جائے جو مصنف کی اصل کے مطابق ہو - شرح ایک علحدہ شے ہے - اکثر ناشرین اس کی اہمیت سے بے خبر ہیں - حواشی کو شرح و اضافہ سے بھر دیتے ہیں : شرح الفاظ، اشخاص کے تذکرے، مطبوعہ کتابوں کی عبارتیں اور مصنف کے مطلب کی وضاحت — یہ تمام باتیں نا قابل قبول حد تک شامل کر دیتے ہیں جس کے نتیجہ میں نفس متن سے مطالعہ کرنے والوں کی توجہ ہٹ جاتی ہے -

تحقیق کا کام ذیل کی باتوں کا مقتضی ہے :

۱— صحت کتاب، نام اور مؤلف کی طرف نسبت کی تحقیق -

۲— اگر نسخہ اساسی ہے اور مصنف کے قلم کا لکھا ہوا ہے تو ویسا ہی نشر ہوگا -

۳— اگر مصنف نے کوئی عبارت کسی حوالہ سے اخذ کی ہے تو یہ عبارت اصل سے مقابلہ کی جائے گی اور حاشیہ میں مختصراً کمی یا زیادتی کا ذکر ہوگا - گویا اس طرح لکھا جائیگا : یہ عبارت فلاں کتاب میں باین الفاظ مختلف ہے، یا اضافہ ہے وغیرہ -

٤— کبھی مصنف ماخذ کا حوالہ نہیں دیتا ہے - اگر محقق ان عبارتوں کا پتہ چلالے اور اصل متن سے مقابلہ کرلے تو اچھا ہے تاکہ صحت متن کا یقین ہوجائے -

یہ دو شقیں (۳ و ٤) صرف صحت متن کے کلی اطمینان کے لئے ہیں -

٥— کبھی قلم کی لغزش یا حافظہ کی خطا کسی لفظ یا نام کے اندراج میں مصنف سے غلطی کا ارتکاب کرا دیتی ہے - محقق کا فرض ہے کہ ایسی کوتاہیوں کا ذکر حاشیہ میں کردے اور متن کو اصل کے مطابق رہنے دے کیونکہ مصنف کا اپنے قلم سے کسی ایسے متن کا لکھنا اس کی تربیت، معلومات اور علمی شخصیت کا مظہر ہوتا ہے -

٦- اگر نسخے مختلف ہوں تو ایک نسخہ اساس بنے گا اور اس کے متن کی تصدیق کی جائے گی -

۷- حاشیہ میں نسخوں کا اختلاف یعنی روایات کا اختلاف مذکور ہوگا -

۸- روایتوں کے اختلاف کی صورت میں محقق صحیح اور مرجح شکل متن میں شامل کرے گا - حاشیہ میں محرف، مصحف اور غلط لفظ جیسا ہے ویسا ہی اندراج ہوگا -

۹۔ اگر کسی نسخہ میں کوئی ایسا اضافہ ہے جو معتمد علیہ نسخہ سے ساقط ہے تو یہ اضافہ اصل متن میں شامل ہوگا اور حاشیہ میں اس کا ذکر کردیا جائے گا۔ یہ صرف اُسی صورت میں ہوگا جبکہ مصنف کا اضافہ ثابت ہو نہ کہ ناسخ کا۔ ناسخ کا اضافہ حاشیہ میں درج ہوگا۔

۱۰—محقق کو اصل متن سے ساقط شدہ حرف یا لفظ کو قوسین میں بڑھانے کی اجازت ہے (دیکھئے رموز)۔ قدما نے سند حدیث یا متن حدیث میں کوئی چیز ساقط ہوجائے تو بڑھانے کی اجازت دی ہے یا حروف ماند پڑگئے ہوں تو انہیں اجاگر کیا جاسکتا ہے[1]۔

۱۱—اگر کسی مخطوطہ میں کوئی مقام کرم خوردہ ہے یا سوراخ ہے جس کی وجہ سے اصل متن متأثر ہوا ہے اور یہ عبارت کسی دوسری کتاب میں چاہے مطبوعہ ہو یا مخطوطہ ملتی ہے تو متن وہاں سے مکمل کرلیا جائے گا اور حاشیہ میں اشارہ کردیا جائے گا۔ یہ اضافہ قوسین کے درمیان ہوگا (دیکھئے رموز)۔ اگر محقق کو کرم خوردہ یا خالی جگہ کا کسی اور ذریعہ سے پتہ نہ چل سکے تو ان کی مقدار کا حاشیہ میں ذکر ہوگا۔

۱۲—بعض ناشرین کتب مختلف نسخوں کی موجودگی میں عمدہ نسخہ کو اختیار نہیں کرتے بلکہ بیک وقت متعدد نسخوں پر اعتماد کرتے ہیں۔ ناشر کو اس کی اجازت ہے مگر غلطیوں کا ایسی صورت میں امکان ہے الاّ یہ کہ مصنف کی شخصیت، اس کی زبان اور اسلوب بیان سے واقفیت ہو۔ بہتر تو یہی ہے کہ ایک نسخہ کو بنیاد بنایا جائے اور مقابلہ کرکے صحیح روایت درج متن ہو۔

۱۳—قدما کا یہ طریقۂ کار رہا ہے کہ جب انہیں دو نسخے دستیاب ہوتے تو ایک دوسرے سے مقابلہ و معارضہ کرتے اور ہر ایک کے اختلاف کو کنارے (ہامش) پر لکھدیتے کہ فی نسخة: کذا۔ ایسی صورت میں جو تحریر کتاب کے کنارے پر ہوگی وہ دوسرے نسخہ کے اختلاف کو اور متن کی افضلیت کو نمایاں کرے گی۔ ان باتوں کا حاشیہ میں ضرور ذکر ہونا چاہئے۔

۱٤—کبھی کوئی کتاب کسی عالم کے زیر مطالعہ رہتی ہے۔ وہ بعض الفاظ کی درستگی بھی کردیتا ہے۔ ایسے اصلاح شدہ الفاظ نسخہ کی قدر و قیمت میں اضافہ کا باعث بنتے ہیں۔ اگر محقق ان اصلاحات کا ہم خیال ہو تو انہیں متن میں داخل کردے اور اصل

۱—استاد ہارون نے ابن کثیر سے ایک اہم عبارت اس سلسلے میں نقل کی ہے۔

کی طرف حاشیہ میں اشارہ کرے ۔ عام حالات میں یہ ضروری ہے کہ حاشیہ میں ان تمام تعلیقات کا ذکر ہو جو کسی نسخہ کے کنارے پر پائے جاتے ہیں ۔

رسم الخط

اصل تو یہی ہے کہ متن کا رسم الخط مؤلف کے قلم کے نسخہ کے مطابق ہونا چاہئے ۔ لیکن عربی رسم‌الخط مختلف ادوار سے گذرا ہے، اس لئے موجودہ املا کا لحاظ بہتر ہوگا ۔ اس کی اجازت قدماء سے بھی ثابت ہے[1] ۔ ہمیں ایسے قدیم متن سے دو چار ہونا پڑتا ہے جو غیر منقوط ہیں ۔ اس لئے بغیر نقطہ انہیں شائع نہیں کیا جاسکتا ۔ کبھی ایسے متن بھی سامنے آتے ہیں جن میں ہمزہ، ضمہ، فتحہ، کسرہ، تشدید اور جزم کا نام و نشان تک نہیں ہوتا اس لئے انہیں ایسی صورت میں شائع کرنا بعض التباس کا باعث ہوتا ہے ۔ اس کے لئے مناسب ہے کہ ذیل کی صورتیں اختیار کی جائیں:

۱ــمعنی کی تبدیلی کی صورت میں ہمزۂ ابتدائی کی حرکت ضرور واضح کی جائے ۔ جیسے: اعلام، أعلام ۔

۲ــالف مقصورہ اور یاء کے درمیان قراءت کے التباس کو رفع کرنے کے لئے یاء کے نیچے دو نقطے ضرور ہونے چاہئے ۔ جیسے أبى، أبي (اخیر شکل میں یاء کے نیچے دو نقطے ہوں گے ۔ م) ۔

یہ افسوس کی بات ہے کہ مصری طباعتی حروف میں یاء (ی) کے نیچے دو نقطے نہیں ہوتے ۔

۳ــتشدید ہمیشہ لکھی جائے ۔

٤ــان اسماء کے الف جو عام طور پر کتابت میں حذف کردیئے جاتے ہیں ضرور لکھے جائیں جیسے: سلیمان بجائے سلیمن، حارث بجائے حرث، خالد بجائے خلد، معاویة بجائے معوية، مروان بجائے مرون اور مالک بجائے ملک ۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ مجمع علمی عربی نے «تاریخ دمشق» کی اشاعت کے وقت صرف قرآنی اسماء کا قدیم املا بحال رکھا تھا ۔ جیسے: اسحق، ابرھیم، اسمعیل ۔

وہ الفاظ جن میں الف محذوف خیال کیا جاتا ہے میری رائے میں بہتر یہی ہے کہ الف لکھا جائے ۔ جیسے: لاكن بجائے لكن، هاؤلاء بجائے هؤلاء، هاذا بجائے هذا ... الخ ۔ مغرب اقصی میں ان الفاظ کی کتابت میں الف کا اظہار ضرور کرتے ہیں ۔

---

[1] صلاح الدین صفدی: مقدمہ «الوافی بالوفیات» ج ۱ (تحقیق ہ ۔ ریٹر) استنبول ۱۹۳۱ع

۵۔اعداد کو الگ الگ لکھنا چاہئیے۔ سبع مائة بجاے سبعمئة یا سبعمایة، ثلاث مئة بجاے ثلثمئة یا ثلاثمایة ۔

محقق کو مخطوطات سے بحث کرتے وقت مقدمہ میں ان کے رسم الخط کی بابت لکھدینا چاہئیے۔ نیز ان کے نمونے بھی پیش کردئیے جائیں اور ان کی تبدیلی میں جو طریقہ اختیار کیا گیا ہو اس کا بھی ذکر ہو ۔

علامت اختصار

نفس متن میں کچھ الفاظ یا جملے بار بار دھرائے جاتے ہیں ۔ جیسے آنحضور کے لئے «صلاۃ و سلام» یا متوفی کے لئے «رحمہ اللہ» کہنا یا صحابہ کے لئے «رضی اللہ» کے الفاظ یا روایت حدیث میں «حدثنا، أخبرنا، أنبأنا» کے الفاظ ۔ قدما نے بعض الفاظ اور اسماے کتب کا اختصار بھی استعمال کیا ہے، ایسے حرف دو حرف کے رموز ذیل میں درج ہیں :

رحمہ اللہ	۔ رحہ	تعالی	۔ تع
رضی اللہ عنہ	۔ رضہ	الی آخرہ	۔ الخ
انتہی	۔ اھ	حدثنا	۔ ثنا
اخبرنا	۔ أنا	أنبأنا	۔ أنبا

«أنبأنا، حدثنا، أخبرنا» کا اختصار یہی نہیں کہ صرف اسانید کے بیان میں ہم پڑھتے ہیں بلکہ کبھی کبھی یہ نفس متن میں بھی ملتےہیں[۱] ۔ حدیث کی کتابوں میں «صحاح ستہ» وغیرہ کے مختصرات بھی مستعمل ہیں ۔ جیسے بخاری کی (خ)، مسلم کی (م)، ترمذی کی (ت)، ابوداؤد کی (د)، نسائی کی (ن) اور قزوینی کی (ق) علامتیں مطالعہ میں آئی ہیں ۔[۲]

بعض مستشرقین نے بار بار آنے والے الفاظ کے اختصار میں اسی طریقہ کی اتباع کی ہے ۔ اس کی پیروی حاشیہ میں مصادر کے ناموں کے اختصار میں بھی کی جاسکتی ہے (دیکھئے مصادر) ۔

---

۱ دیکھئے مخطوطہ الحسینی فی الذیل علی العبر (مخطوطۂ عارف حکمت، مدینہ)۔

۲ دیکھئے ابن عساکر : معجم الشیوخ النبل (مخطوطۂ ظاہریہ، دمشق، خالدیہ، قدس) مقدمہ میں تصریح ہے «و جعلت لکل واحد من ہؤلاء حرفاً یدل علیہ، تخفیفاً علی الکاتب المجل» (جلد باز کاتبوں کی آسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان میں سے ہر ایک کے لئے ایسا حرف مقرر کردیا ہے جو اصل کا پتہ دیتا ہے) پھر فرماتے ہیں : لأن الاجزاء تنوب من الجمل ۔ (یہ مختلف اجزاء جملوں کے قائم مقام ہیں ۔)

شکل[1]

متن کے مشکول کرنے کے سلسلہ میں ذیل کے اصول کی پیروی کی جاسکتی ہے :

۱۔جب اصل متن کا کوئی جز یا کل مشکول ہو تو ہر جگہ اس کا اہتمام ہونا چاہئے۔

۲۔آیات قرانی اور احادیث بہر صورت مشکول ہوں گے۔

۳۔مشکل اشعار اور امثال مشکول ہوں گے۔

٤۔اور ایسے الفاظ جن کو مشکول نہ کیا جائے تو معنی مشتبہ ہوجائیں جیسے ماضی مجہول میں ضرب و ضرب کا فرق۔

٥۔ایسے اسماء جو عجمی، مرکب یا مشکل ہیں رجال اور تذکرے کی کتابوں کی طرف رجوع کر کے مشکول کئے جائیں گے۔

مقدمہ میں یہ لکھنا ضروری ہے کہ نفس متن مشکول تھا یا بعد کا اضافہ ہے۔

عنوانات

بابوں اور فصلوں کے عنوانات جلی حروف میں نفس متن میں لکھے جائیں گے

متن کی تقسیم و ترقیم :

۱۔مؤلف کی تقسیم و ترتیب کی پیروی ہوگی۔

۲۔ایسا متن جس کی اصلاً تقسیم نہیں ہے تو اس کی بشرط ضرورت از سر نو تقسیم و تبویب وضاحت کے لئے ہوگی۔ ہر فصل کا الگ عنوان قوسین [ ] کے درمیان ہوگا۔

۳۔اگر نفس متن ابواب میں منقسم ہے تو ابواب کے نمبر ڈالے جائیں گے۔

٤۔اگر زیر بحث کتاب تراجم رجال پر مشتمل ہے تو صاحب ترجمہ کا نام کتاب کے کنارے متن کے حروف کے سائز میں لکھا جائے گا۔ یا پھر صفحہ کے بیچوں بیچ میں ہوگا۔ تراجم کے اعداد و شمار بھی ہوں گے۔

٥۔حدیث کی کتابوں میں احادیث کے نمبر درج کئے جائیں گے۔

٦۔دواوین شعر کے ابواب بحالہ قائم رہیں گے۔ یا حروف تہجی کے مطابق مرتب کئے جائیں گے۔ قصائد و قطعات کے نمبر ڈالے جائیں گے۔

---

(۱) کتابت میں کسی لفظ پر حرکات کے اظہار کو عربی میں شکل دینا کہا جاتا ہے اعراب آخر لفظ کی حرکت کو ظاہر کرتا ہے (مترجم)۔

٧ـــچاهے نظم هو یا نثر متن کی سطروں کے اعداد و شمار پانچ پانچ یا تین تین کے وقفہ سے دیئے جائیں گے۔

احادیث سے متعلق :

١ــ« أخبرنا ، حدثنا، أنبأنا » کے الفاظ جو سند احادیث میں وارد هوں گے اختصاراً لکھے جائیں گے۔

٢ــ اسانید حدیث خفی حروف میں متن کے هم شکل هوں گے۔

٣ـــمتن حدیث سے پہلی سطر کی ابتدا هوگی اور حدیث کا پہلا راوی متن حدیث میں شامل هوگا۔

نقطے ، فاصلے اور اشارات :

١ـــمعنی کی تکمیل کے بعد جملوں کے اخر میں (ٹھہراؤ) کا نقطه هوگا۔

٢ـــفاصله رکھا جائے گا مگر فاصله کے ساتھه نقطه کا استعمال نه هوگا۔

٣ـــاستفهام اور تعجب کے نشانات اپنی اپنی جگه هوں گے۔

٤ـــدو نقطے قول کے بعد مستعمل هوں گے ، جیسے : قال محمد :

جب دو قول هوں تو دوسرے قول کے بعد استعمال هوگا۔ اس کی مثال یه هوگی قال محمد ، قال خالد :

٥ـــمسجع متن کی صورت میں سجعات میں فصل هوگا۔

٦ـــاگر اصل متن کرم خورده هو تو اس کی جگه هر لفظ کے لئے تین نقطے رکھے جائیں گے۔

قوس ، خطوط اور رموز کا استعمال :

﴿ ﴾ بیل دار قوسین آیات قرآنی کے لئے مخصوص هیں۔

« » جفت فاصلات ان کتابوں کے نام پر مشتمل هوتے هیں جو متن میں شامل هوتے هیں۔

ـــ ـــ یه دو چھوٹی لکیریں ظاهر کرتی هیں که مابین کا جمله معترضه جمله هے۔

| | یه دو عمودی خط یه ظاهر کرتے هیں که اضافه اساسی نسخه کے علاوه کسی اور نسخه کا هے۔

< > مکسور قوسین یه بتاتے هیں که حرف یا لفظ کا اضافه سباق کلام کے مطابق ناشر کی طرف سے کیا گیا هے۔

[ ] مربع قوسین اس کی شہادت دیتے ہیں کہ مابین کسی دوسرے متن سے ماخوذ ہے یا استشہاداً ہے یا پھر ان سے جدید عنوان کا اظہار ہوتا ہے ۔

( ) یہ قوسین نفس متن میں یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مخطوطہ کے ورق کا پہلا رخ ہے ۔ وہ اس طرح لکھا جائے گا (۲۵ آ) ۔

( ) یہ قوسین نفس متن میں یہ ظاہر کوتے ہیں کہ مخطوطہ کے ورق کا دوسرا رخ ہے ۔ وہ اس طرح لکھا جائے گا (۲۵ ب) ۔

(کذا) کذا قوسین میں اس وقت لکھا جاتا ہے جبکہ قراءت محقق کو مبہم معلوم ہو اور بعینہ رکھدے ۔

حرف کے رموز ہر مخطوطہ نسخہ کے لئے الگ الگ مقرر کئے جاتے ہیں ۔ بسا اوقات یہ حرف صاحب نسخہ کے نام سے ماخوذ ہوتا ہے یا کبھی اس کتابخانہ کا جز ہوتا ہے جہاں سے یہ نسخہ دستیاب ہوتا ہے یا اس شہر کے نام کا جہاں یہ کتابخانہ قائم ہے ۔

اقسام مخطوطہ کے لئے ابجد کے حروف مستعمل ہوتے ہیں، جیسے قسم ب، قسم ج ۔

حواشی

ابھی تک شائع ہونے والے متن کے خارجی مظہر کی تفصیل تھی ۔ مگر اصل میں علمی اور تنقیدی کام کا معیار حواشی سے معلوم ہوتا ہے ۔ مستشرقین اس کو ایک اہم فن گردانتے ہیں اور حقیقتاً یہ علمی مہارت کا طالب بھی ہے ۔

ہمارے محققوں نے حواشی لکھنے میں مختلف طریقے اختیار کئے ہیں ۔ ایک جماعت تو حاشیہ میں اختلاف نسخ دیتی ہے اور تعلیقات آخر کتاب سے ملحق کرتی ہے ۔ اکثر فرانسیسی مستشرقین کا طرز عمل یہی رہا ہے ۔ ایک دوسرا فریق حاشیہ میں اختلاف نسخ دیتا ہے پھر تعلیقات ایک لکیر کی فصل سے وہیں درج کردیتا ہے ۔ بعض جرمن مستشرقین نے یہی طرز اختیار کیا ہے ۔ تیسرا فریق کوئی فصل قائم نہیں کرتا ۔ چوتھا فریق وہ ہے جو صرف متن دیتا ہے اور اختلاف روایات اور تعلیقات کو کتاب کے آخر میں درج کرتا ہے ۔

ہم نے ایسے محققین بھی پائے ہیں جو شرح، تعلیق اور تفسیر میں غلو برتتے ہیں اور کچھ ایسے بھی ملتے ہیں جو بالکل پہلو تہی کر جاتے ہیں ۔ سوال یہ ہے کہ وہ کونسا مناسب طریقہ ہے جو لازم اتباع ہو سکتا ہے ۔

جب نفس متن کی تحقیق کا مقصد صحیح متن مؤلف کے منشا کے مطابق پیش کرنا ہو تو پہلی شکل اختیار کی جائے گی - اور یہ صحیح بھی ہے - نسخوں کا اختلاف صاف بتادے گا کہ اصل متن میں کیا ہونا چاہئے - باین صورت اولاً حواشی اختلاف نسخہ کے لئے خاص کردیئے جائیں گے پھر متن کے مصادر کا ذکر ہوگا یا اس کا ذکر ہوگا جس سے محقق نے رہنمائی حاصل کی ہے - یہ متن کی صحت کی مزید وضاحت کرے گا۔

مصادر متن کے باب میں درج ذیل باتوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے :

۱ــ مصادر نقل : مثلاً : قال ابن سعد . . . حاشیہ میں یوں لکھا جائے گا : طبقات ج کذا ص کذا -

۲ــ آیات قرانی : آیت اور سورہ کا نمبر درج ہوگا -

۳ــ احادیث : احادیث کی تخریج ہوگی - مثلاً : أخرج أحمد فی مسنده۔ مسند کے کس جز میں ہے اور اگر حدیث نمبروار مذکور ہے تو حدیث کا کیا نمبر ہے - درج کیا جائے گا -

٤ــاشعار اور شواهد : اگر ممکن ہو تو دواوین کے حوالے ہوں گے ، ادبی کتابوں کی مدد سے روایات کے اختلافات کی نشاندهی ہوگی - اگر مجہول شعر ہو تو حتی الوسع محقق قائل کا پتہ چلائے گا -

اب صرف نفس متن میں مذکور شخصیتوں اور جگہوں کے نام اور الفاظ رہ گئے۔ اگر نام مقام اور لفظ کی صحت مقصود ہو تو حاشیہ میں درج کیا جائے گا۔ اگر افراد کے تذکرے ، مقام کا تعین اور الفاظ کی توضیح و تشریح مقصود ہے تو بہتر یہی ہے کہ آخر کتاب میں ضمیمہ کے طور پر لکھدیا جائے - یہ اس لئے ہوگا کہ متن حاشیہ کی کثرت اور شرح کی طوالت سے بوجھل نہ ہو - اگر ضمیمہ لگانا کسی سبب ممکن نہ ہو تو صرف شخصیات کا سال وفات ، مصادر کا ذکر بغیر کسی تذکرے کے لکھا جاسکتا ہے - مقامات کے سلسلے میں ذکر مقام و مصادر بغیر کسی تشریح کے درج کیا جاسکتا ہے - اب رہے الفاظ ، خصوصاً وہ الفاظ جو متداول کتب لغت میں نہیں ملتے یا ایک خاص تمدن و ثقافت کی عکاسی کرتے ہیں تو بہتر صورت یہی ہے کہ آخر کتاب میں ضمیمہ کے طور پر ان کی توضیح و تشریح کردی جائے .

۵ــ وہ تعلیقات جو متن کے کنارے (هامش) پر ہوں ان کو حاشیہ میں لکھا جائے گا اور موقع بموقع ان کا ذکر کردیا جائے گا -

اجازت اور سماع

۱۔ گذشته زمانه میں درس و تدریس اور عصری امتیاز کے سلسلے میں اجازت (مناوله، سماع، قراءت) کی بڑی اهمیت تهی ۔ اس قسم کی شهادتیں اگر مخطوطات میں ملیں تو ان کو متن کے ساتھ ضرور شائع کرنا چاهئیے ۔

۲۔ اصل اجازت یا سماع کی هر سطر الگ لکھی جائے گی ۔

۳۔ سطروں کے اعداد لکھے جائیں گے ۔ اعداد متعارف قوسین (   ) کے درمیان هوں گے ۔

٤۔ سماعات کا خفی حروف میں باین طور ذکر هوگا : سامع، قاری اور سماع کی تصدیق کرنے والے کے نام، سننے والوں کی تعداد، مقام سماع اور تاریخ سماع ۔

فهرستیں

فهرست تیار کرنے کا مقصد یه هوتا هے که شائع شده کتاب کا افاده اور اس سے استفاده هر محقق کے لئے آسان هوجائے ۔ مستشرقین کی شائع کرده کتابیں اپنی جامع فهرستوں کی وجه سے کافی سود مند ثابت هوئی هیں ۔

فهرستیں کتاب کے موضوع کے لحاظ سے مختلف هوتی هیں ۔ بهت ممکن هے که ایک کتاب کی فهرست دوسری کتاب کی فهرست کے طرز کی نه هو ۔ یه فهرستیں کوئی نئی چیز نهیں پیش کرتی هیں بلکه نفس کتاب هی کی طرف رهنمائی کرتی هیں۔ بعض محققین نے فهرست سازی میں غلو سے کام لیا هے، جو بالکل بےسود هے ۔ چنانچه بعضوں نے معجم لغت کے الفاظ کی فهرست تیار کی هے ۔ یه عجیب بات هے ۔ معجم تو بذات خود الفاظ کی مرتب فهرست کا نام هے ۔ نمونه کی فهرستیں یوں تیار کی جاسکتی هیں :

۱۔ ناموں کی فهرست۔ مردوں، عورتوں، قبیلوں، گروهوں . . . کی فهرستیں ۔

۲۔ مقامات اور شهروں کی فهرست ۔

۳۔ متن میں مذکوره کتابوں کی فهرست۔ اس سے بڑا فائده یه حاصل هوتا هے که مؤلف کے مآخذ و مصادر کا اکثر پته چل جاتا هے ۔

کتاب کا موضوع جن باتوں کا مقتضی هوتا هے اس کے لحاظ سے فهرستیں تیار کی جاتی هیں ۔ دیوان شعر یا کسی ادبی کتاب کے اشعار کے قوافی کی فهرست هوتی هے ۔ اگر ممکن هو تو صدر ابیات کی فهرست بھی مرتب کی جائے ۔ حدیث کی کتاب میں بترتیب حروف تهجی حدیث کے ابتدائی حروف کی فهرست بھی مرتب هوتی هے ۔

آثار قدیمہ کی کتابوں میں قدیم مقامات اور نقشہ سازی (Topography) کی فہرست بھی ہوتی ہے ۔ تذکرہ کی کتابوں میں ماسوا ضمنی افراد، زیر بحث افراد کی فہرست ترتیب دی جاتی ہے ۔ تاریخ کی کتاب میں اہم واقعات و حوادث کی فہرست مرتب ہوتی ہے وغیرہ وغیرہ ۔

کسی تہذیب و تمدن کی عکاسی کرنے والے الفاظ کی فہرست ضرور ہونی چاہئیے ۔ ایسے الفاظ جو معجم لغت میں عام طور پر نہیں ملتے ان کی فہرست ضرور ہو ۔ ایسی تمام فہرستوں کو پیش نظر رکھ کر ایک الگ معجم لغت تیار کیا جاسکتا ہے جو ہمارے قدیم متداول معجم لغت کے ذخیروں میں نہیں ملتے ۔ یہ معجم لغات زمانہ کی تبدیلیوں کا ساتھ نہیں دے سکے ہیں اس لئے ان کی وسعتوں کو بھی نہیں سمو سکے ۔

فہرستیں دو قسم کی ہوں گی:

۱۔ایک تو بسیط فہرست ۔ مثلاً علم کا ذکر ہو تو صفحات اور کتاب کا حوالہ بھی دیدیا جائے ۔

۲۔دوسری مفصل فہرست - وہ یوں ہوگی کہ جس علم کا نام مذکور ہو وہ خفی حروف میں ہر صفحہ پر مناسب طریقہ سے درج ہو ۔ اسی ذیل میں وہ فہرستیں بھی آتی ہیں جنھیں بعض محققین نے موضوع کے لحاظ سے مرتب کی ہیں ۔ یہ کام کافی محنت چاہتا ہے لیکن نہایت فائدہ بخش ہے ۔

فہرستیں اس مفروضہ پر تیار کی جاتی ہیں کہ محقق اس کے ذریعہ مجمل علم حاصل کرسکے گا ۔

مقدمہ

جب کوئی محقق متن کی طباعت کا کام ختم کرلیتا ہے تو کتاب کا مقدمہ لکھنے بیٹھتا ہے اس لئے کہ بسا اوقات مقدمہ میں کتاب کے صفحات کا ذکر ناگزیر ہوتا ہے اور یہ اسوقت تک انجام نہیں پا سکتا جب تک کہ کتاب طبع نہ ہوگئی ہو ۔

مقدمہ میں ذیل کی تین باتیں ہونی چاہئیں:

۱۔کتاب کا موضوع اور اس موضوع پر جو کتابیں لکھی جاچکی ہیں ان کا ذکر۔

۲۔نفس کتاب اور اس موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں میں اس کا مقام، اس سے دریافت شدہ نئی باتیں، مؤلف کی قدر و قیمت، مقام علم و فضل اور حالات زندگی، اس کے ساتھ ساتھ ان مصادر کا ذکر جہاں اس کے حالات دستیاب ہوتے ہیں ۔

۳ـــاس مخطوطے کا تفصیلی بیان جس پر اعتماد کرکے یہ کتاب نشر کی گئی ہے۔
مخطوطہ کی توضیح و تشریح کے وقت ذیل کی باتوں کا خیال رکھا جائےگا :

۱ــــصفحہ اول پر کتاب اور مؤلف کا کیا نام مذکور ہے ۔ کتاب کا نام اور اس کی نسبت کی چھان بین ۔

۲ــــناسخ اور تاریخ نسخ، اگر یہ مشہور شخص ہے تو جن لوگوں نے اس کے حالات لکھے ہیں ان کا حوالہ ۔

۳ــــاگر کتاب پر مؤلف کا نام مذکور نہ ہو تو محقق اس کے موضوع اور اسلوب بیان نیز ان اسماء کے ذریعہ جن کو دیکھنے یا ملنے کا ذکر اثناء کتاب میں ملتا ہے ، پتہ چلانے کی کوشش کرے گا ۔ اگر کتابت کی تاریخ نہ ہو تو مخطوطہ کی قدامت کا اندازہ، حروف اور کاغذ کے ذریعہ کیا جائےگا ۔

٤ــــمخطوطہ کے اوراق کی تعداد نیز اس کی تقطیع کا پیمانہ درج ہوگا ۔ یہ بھی بتایا جائےگا کہ ہر ورق میں کتنی سطریں ہیں اور سطر کی لمبائی کیا ہے ۔ حاشیہ کتنا ہے اور اس کی مقدار کیا ہے ۔

٥ــــحروف کی کیفیت و نوعیت ۔ پورا نسخہ ایک خط میں ہے یا مختلف ہاتھوں کا لکھا ہوا ہے ۔

٦ــــکس رسم‌الخط کی کاتب نے اتباع کی ہے ۔ اگر محقق متن کتاب کا املا بدل دے تو نمونے ضرور درج کرے ۔

۷ــــروشنائی کی نوعیت اور مختلف رنگوں کا ذکر ۔ کبھی متن کتاب سیاہ روشنائی سے لکھی جاتی ہے اور عنوانات سرخ سے ۔ مسجع عبارتوں میں فواصل[1] کو بھی سرخ یا نیلگوں روشنائی سے لکھتے ہیں ۔ ان صورتوں میں تمام باتیں درج ہونی چاہئیں ۔

۸ــــکاغذ اور اس کی نوعیت ۔

۹ــــتعقیبات[2]

۱۰ــــگوٹ (حامش) پر تعلیقات کا ذکر ۔

۱ــــفاصلہ کی جمع ہے ۔ یہ سجع میں بالکل اس طرح مستعمل ہوتا ہے جیسے اشعار میں قافیہ (مترجم)

۲ــــاس سے مراد غالباً وہ عبارت ہے جو مصنف ضمیمہ کے طور پر آخر کتاب میں لکھدیتا ہے ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ غلطیوں کی وہ اصلاح شدہ شکل ہو جو اکثر مطالعہ کرتے وقت علماء کے ذریعے عمل میں آتی ہے ۔ چونکہ عنوان کی شکل میں لکھا گیا ہے اور کوئی تفصیل درج نہیں ہے اس لئے اس کا قطعی تعین مشکل ہے (مترجم)

۱۱۔اجازات (مناوله، درس کی اجازت، سماع کی اجازت) کا مقدمه میں ذکر ہوگا اور اصل عبارت کتاب کے اخر میں درج کر دی جائےگی۔

۱۲۔جن جن لوگوں کی ملکیت میں رہی ہے ان کا ذکر (تملیکات)۔

۱۳۔اول صفحه اور اخیر صفحه یا کسی اور صفحه کا عکس ہونا چاہئیے۔ اس کے تحت متن کے زیر بحث موضوع کا ذکر کر دیا جائےگا۔ اگر مصنف کے خط کا سراغ لگتا ہو تو بہتر ہے که اس کا بھی عکس شامل کتاب ہو۔

۱٤۔اگر متن زیر بحث کی اساس متعدد نسخوں پر ہے .تو ان تمام نسخوں کی تفصیل ہوگی۔

۱۵۔نسخوں کے ذکر کے بعد رموز کا ذکر ہوگا۔ نسخوں اور قوسوں کے رموز۔

مصادر

محقق کو تحقیق حواشی اور مقدمه کے لئے مختلف کتابوں کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اس لئے آخر میں مصادر کا ذکر ضرور ہونا چاہئیے، جہاں مؤلف کا نام، کتاب اور تاریخ اشاعت، ناشر اور مطبع کا ذکر بھی ہوگا۔ شائع شده کتابوں میں ناشرین کا بایں طور ذکر کیا جائے گا۔ معجم البلدان : یاقوت حموی، تحقیق : وستنفلد، لیبسک ۱۸۷۰ م

اگر اسماء مصادر کے مختصرات حواشی میں مستعمل ہوتے ہیں تو مصادر کی ابتدا میں مکمل نام ضرور لکھ دینا چاہئیے۔مثلاً وفیات = وفیات الأعیان : ابن خلکان، قاهره سنة کذا

خاتمه

یه وه عام اصول ہیں جن کی پیروی اشاعت متن کے سلسله میں کرنی چاہئیے۔ ہم نے وه سیدھا ساده طریقه اختیار کیا ہے جس میں نه مستشرقین کی کورانه تقلید ہے اور نه وه بے راه روی اور فقدان اصول جس کے شکار ہمارے ملک کے ناشرین رہے ہیں۔ جن مددگار علوم کے جاننے کی ضرورت تحقیق کے سلسله میں ہوتی ہے جیسا که ہم نے تمہید میں ذکر کیا ہے، اس کی بحث کسی آینده اشاعت میں پیش کی جائےگی۔

اقبال کا فلسفۂ خودی

از

جناب نیاز فتحپوری صاحب

ہمارے شاعروں میں شاید ہی کوئی شاعر ایسا ہو جس کی شاعری کے مدراج و منازل اور خیال کے موڑ اس قدر واضح و نمایاں ہوں جتنے اقبال کے یہاں نظر آتے ہیں۔

اقبال کی شاعری کا ابتدائی دور وہ تھا جب اُنھوں نے اپنے استاد مرزا داغ کے تتبع میں روایتی قسم کی غزل گوئی شروع کی، لیکن اسے حالی کی دعاؤں کا اثر کہئے یا ماحول کا تقاضا، دنیا کے سیاسی حالات کے مطالعہ کا نتیجہ قرار دیجئے یا فطرت کا فیضان، بہر حال اقبال اس منزل سے بہ آسانی گذر گئے اور ان کی تردامنی جلد خشک ہوگئی۔ پہلے وہ وہی کہتے تھے جو دوسروں سے سنتے تھے اور اب کہنے لگے صرف وہ جسے وہ خود محسوس کرتے تھے یعنی ان کی شاعری کا روایتی دور درایتی دور میں تبدیل ہوگیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب وہ اپنی قومی نظموں سے انجمن حمایت اسلام لاہور میں نئی زندگی پیدا کررہے تھے اور «رسالہ مخزن» میں ان کی منظومات نے چار چاند لگا دیئے تھے۔

یہ تھی اولین بیداری شعور جس نے سب سے پہلے اقبال کو ایک سنجیدہ و مفکر شاعر کی حیثیت سے دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اس دور میں اقبال نے دو قسم کی نظمیں لکھیں ایک وہ جن سے ان کا ایک بلند نظر مصلح اور وسیع المشرب انسان ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اس قسم کی نظموں میں ہمالہ، آفتاب (گائیری کا ترجمہ)، ترانۂ ہندی، نیاشوالہ، سوای رام تیرتھ، نانک اور رام خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں۔ دوسری قسم میں ان کی بعض منظریہ نظمیں ہیں مثلاً ماہ نو، ستارہ، لالۂ صحرا، کنار راوی وغیرہ اور بعض وہ جو ہیں تو موضوع غزل ہی کے مخصوص عنوانات پر: محبت، فراق، تنہائی، وصال وغیرہ لیکن ان سب میں تغزل سے زیادہ تفکر، آرٹ سے زیادہ آفاقی محبت کا وجود پایا جاتا ہے اور تکنیک بھی بہت کچھ بدلی ہوئی ہے۔

نظم گوئی کی ابتدا گو حالی و آزاد کے زمانہ میں ہوچکی تھی لیکن اقبال کی نظموں کا رنگ کچھ اور تھا ۔ حالی کی شاعری میں زیادہ تر ماضی کی روداد تھی اور اقبال کے یہاں مستقبل جھلک رہا تھا ، حالی کے یہاں مرثیت و تشاؤم اور اقبال کے یہاں رجائیت و تفاؤل ۔ اس زمانے میں اقبال کی حیثیت خالص وطنی شاعر کی سی تھی جس کو « خاک کا ہر ذرہ دیوتا نظر آتا تھا» ان کے یہاں فلسفہ نہ تھا ، صرف پیام تھا ؛ ابرام نہ تھا محض ابلاغ و افہام تھا ، لیکن کچھ زمانے کے بعد ان کے زاویۂ نگاہ میں تبدیلی پیدا ہوئی اور وطنی احساس نے ملکی احساس کی صورت اختیار کرلی ۔ اس سلسلہ میں ان کی سب سے زیادہ کامیاب نظم شکوہ ہے ۔ چونکہ اقبال کے اس نئے رجحان کا ابتدائی دور تھا اس لئے جذبات میں زیادہ تندی و شدت ہونے کی وجہ سے صرف اس نظم سے اقبال کو تسکین نہ ہوئی اور انہوں نے « جواب شکوہ » بھی لکھا جو ہر لحاظ سے غیر ضروری چیز تھا لیکن اس سے یہ ضرور پتہ چلتا تھا کہ اقبال کا یہ جوش ٹھنڈا ہونے والا نہیں اور ان کے ذہن میں جو یہ نیا سیلاب آیا ہے اسے اپنے لئے کوئی نئی راہ نکالنا ضرور ہے اور یہ نئی راہ اس نے نکالی ۔

اقبال چونکہ قدرت کی طرف سے سوچنے والا دماغ لیکر آئے تھے ، اس لئے جذبات کی دنیا ان کو زیادہ تنگ نظر آئی اور آخرکار اُنھوں نے غور کرنا شروع کیا کہ کیا انسان صرف تمنا کرنے کے لئے پیدا ہوا ہے ' کیا وہ ریشم کے کیڑے کی طرح محض آرزؤں کے خول میں گھٹ گھٹ کر مرجانے کے لئے دنیا میں آیا ہے ۔

تاریخ اُمم کا مطالعہ وہ کر ہی چکے تھے ' افکار فلاسفہ ان کو مستحضر تھے ، حالی ان کے سامنے تھے ، ماضی کی تاریخ ان کے ذہن میں تھی اس لئے ان کی نگاہیں اب مستقبل کی طرف اُٹھیں اور وہ اسی کی تلاش میں یورپ چلے گئے ۔

یہاں انہوں نے یونانی فلاسفہ کا از سرنو مطالعہ کیا ، حکماء اسلام کے نظریوں پر پھر انتقادانہ نگاہ ڈالی ، فلاسفۂ جدید کے افکار پر غور کیا ، اشراقین و متصوفین کے خیالات پر نظر غایر ڈالی اور آخر کار جب وہ یورپ سے واپس آئے تو ایک مخصوص نظریۂ حیات » ایکمتعین فلسفۂ زندگی کا شعور لیکر لوٹے جس کو اُنھوں نے اپنی مشہور کتاب «اسرارخودی» کے ذریعہ سے دنیا کے سامنے پیش کیا ۔

میں اس کتاب کو اقبال کی نہایت اہم تصنیف سمجھتا ہوں کیونکہ یہی اصل بنیاد ہے ان تمام نظریوں کی جو بعد کو « پیام مشرق » «زبور عجم » «جاوید نامہ» اور «ضرب کلیم» وغیرہ

متعدد و مختلف کتابوں کی صورت میں ظاہر ہوئے اور جنہوں نے ایک ایک کرکے ان تمام گرہوں کو کھولنا شروع کیا جو نہ صرف ان کے بلکہ دوسرے مفکرین کے ذہنوں میں بھی پڑی ہوئی تھیں۔

ولایت جانے سے قبل اقبال کے احساسات خالص حکمیاتی قسم کے تھے جن کا تعلق صرف تلاش و جستجو سے ہے اور اقبال کی حیثیت ایک، ایسے بت تراش کی سی تھی جو یہ تو طے کرچکا تھا کہ اسے ایک پیکر سنگ تیار کرنا ہے لیکن وہ یہ فیصلہ نہ کرسکا تھا کہ اس پیکر کی ہیئت اور پیکرتراشی کی نوعیت کیا ہونا چاہئیے، جب وہ ولایت سے واپس آئے تو اس دور تذبذب و تشکک کو ختم کرکے آئے اور انہوں نے فلسفۂ خودی پیش کرکے اس انسان کامل کی پیکر تراشی شروع کردی جس کا خواب وہ عرصہ سے دیکھتے آرہے تھے۔

خودی، انا یا EGO کوئی ایسا مسئلہ نہ تھا جسے تنہا اقبال ہی نے پیش کیا ہو۔ نیتشے، برگساں اور ولیم جمیز بھی ماہیت وجود کے وھی نظرئیے پیش کرچکے تھے جو اقبال نے پیش کئے۔ لیکن اقبال کا انداز فکر اور نظریۂ حیات ان سے کچھ مختلف تھا یا یوں کہیے کہ جن زاویوں سے اقبال نے اس مسئلہ پر غور کرنا شروع کیا وہ نئے اور غیر مستعار تھے۔

اقبال نے قدیم فلاسفۂ یونان سے لیکر عہد حاضر تک کے تمام مفکرین کی تعلیمات کا بغور مطالعہ کیا، لیکن نہ وہ کسی سے مرعوب ہوئے اور نہ کسی کی اچھی بات قبول کرنے سے انکار کیا۔ ان کی حیثیت معمولی رہرو کی سی نہ تھی بلکہ اس مرد مجاہد کی سی تھی جو خود اپنی عقل و فراست کی روشنی میں منزل تک پہنچنا چاہتا ہو اور رہبر و راہزن میں تمیز کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہو۔

اقبال نے اول اول جب فلاسفۂ یونان کا مطالعہ کیا اور وہ سقراط، افلاطون، ارسطو تک پہنچے تو سب سے پہلی چیز جس نے انہیں چونکایا، افلاطون کا نظریۂ عالم مثال تھا۔ اس نظریہ کی بنیاد اس اعتقاد پر قائم تھی کہ کائنات دو حصوں میں منقسم ہے ایک وہ جو محسوسات سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا وہ جو صرف معقولات سے وابستہ ہے۔ پھر چونکہ صحیح تعریف صرف معقولات کی ہوسکتی ہے، محسوسات یا آثار کی نہیں کیونکہ وہ بدلتے رہتے ہیں، اس لئے افلاطون نے اصل چیز اعیان ثابتہ یا جواہر معقول کو قرار دیا جو محسوسات سے علیحدہ اپنا وجود جدا گانہ رکھتے ہیں اور جن کا حقیقی علم انسان کو اسی وقت ہوسکتا ہے جب روح جسم سے جدا ہوکر اعیان ثابتہ کے حقیقی

جلوؤں کا مشاھدہ کرے ۔ ریپلک کے پانچویں باب میں اس کی مزید صراحت کرتے ھوئے افلاطون لکھتا ھے کہ عالم مثال کا ادراک عقل سے ھوتا ھے اور عالم محسوسات کا رائے سے اور رائے حقیقی عالم نہیں اس لئے اگر کسی حقیقی عالم کی جستجو ھے تو اعیان ثابتہ ھی پر غور کرنے سے پوری ھوسکتی ھے ۔

افلاطون کو اپنے اس نظریہ کی تائید میں روح کو قدیم ماننا پڑا کیونکہ بغیر اس کے جواھر معقولی کا ادراک سمجھ میں نہ آسکتا تھا ۔ اقبال کو اس نظریہ سے کافی دلچسپی ھوئی، کیونکہ اس طرح انسان کی انفرادی حیثیت ملکی حیثیت اختیار کرلیتی ھے اور اس کا تعلق براہ راست مبداء فیاض یا علم الہیٰ سے ھوجاتا ھے ۔ یہ بات اقبال کو بہت گہری اور وزنی معلوم ھوئی ۔ علاوہ اس کے چونکہ افلاطون کا یہ نظریہ علماء اسلام اور صوفیہ کرام میں بھی رواج پا گیا تھا اور وہ بھی عالم محسوسات یا عالم الشھادۃ کو عالم مثال کا پرتو قرار دیتے تھے اس لئے اقبال پر جو پہلے ھی سے تصوف کی طرف مایل تھے اس کا کافی اثر پڑا ۔ لیکن اسی کے ساتھ اُنھیں اس میں ایک نقص بھی نظر آیا اور وہ یہ کہ افلاطون نے زیادہ زور عقل پر دیا تھا اور عمل کی حیثیت ثانوی ھوکر رہ گئی تھی ،حالانکہ اقبال کے نزدیک وجود کی حقیقت عقل سے نہیں بلکہ عمل سے متعین ھوتی ھے اور زندگی نام ھے سلسلۂ تخلیق یا مقاصد آفرینی کا جس سے انسان کو اپنا عرفان حاصل ھوسکتا ھے ۔ اقبال نے اس چیز کو سامنے رکھ کر افلاطون پر کئی جگہ اعتراض کیا ھے مثلا ایک جگہ وہ افلاطون کے نظریۂ عقل کے مقابلہ کے سلسلے میں اپنے نظریۂ عمل کی برتری کو اس طرح ظاھر کرتے ھیں :

ساحل افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم ہیچ نہ معلوم شد آہ، کہ من کیستم
موج ز خود رفتۂ تیز خرامید و گفت ھستم اگر میروم، گرنہ روم نیستم

ھر چند عقلی تصور کے لحاظ سے موج ساکن ھے متحرک نہیں اور ساحل افتادہ کے متعلق یہ فرض کرلینا کہ وہ بیکار ھے صحیح تعبیر نہیں کیونکہ اگر ساحل کے وجود کو ختم کردیا جائے تو موج کا وجود بھی ختم ھوجاتا ھے ۔ لیکن اقبال نے یہ خیال صرف محسوسات کو سامنے رکھکر ظاھر کیا ھے ۔ اقبال نے دوسری جگہ افلاطون کی بابت اپنا خیال ان الفاظ میں پیش کیاھے :

رخش او در ظلمت معقول گم، در کہستان وجود افگندہ سم
ذوق روئیدن نہ داند دانہ اش از طپیدن بے خبر پروانہ اش

حالانکہ افلاطون کا رخش فکر «افگندہ سم» نہ تھا، جو بیج اس نے بویا وہ نشو و نما پاکر ایک تناور درخت بنا اور جس ذوق عمل سے اس نے کام لیا وہ تپش پروانہ سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ انقلاب معاشرت کی تاریخ کا کونسا پہلو ایسا ہے جو تعلیمات افلاطون کا مرہون منت نہیں یہاں تک کہ مارکس، لینن، مسولینی اور ہٹلر تک جتنے معاشی انقلابات ہوئے ہیں ان سب کا سررشتہ کسی نہ کسی نہج سے افلاطون کے ہاتھ میں نظر آتا ہے۔

افلاطون نہ راہب تھا نہ بے عمل زندگی کا مبلغ، اور اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وہ اپنی عملی زندگی ہی کی بدولت ملک و وطن سے نکالا گیا اور بحری ڈاکوؤں کے ہاتھ فروخت ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ افلاطون کی تعلیمات نے قوموں کو بے عمل نہیں بنایا بلکہ جو قومیں بے عملی کی بنا پر زندگی سے محروم ہوگئیں اُنھوں نے افلاطونی افکار کی یہ غلط تاویل کرلی، اس کی مثال میں اسلام کے فلسفۂ تقدیر کو پیش کیا جاسکتا ہے کہ جب تک مسلمانوں میں ولولۂ عمل باقی رہا تقدیر کا مفہوم ان کے یہاں «ہرچہ بادا باد» رہا اور اس کے ایجابی پہلو کو سامنے رکھکر وہ ساری دنیا پر چھاگئے، لیکن جب انحطاط و زوال آیا تو یہی تقدیر کاہلی، بے عملی، ذہنی جمود اور دماغی تعطل کا سبب بن گئی۔

افلاطون کا نظریۂ «عالم مثال» دراصل فلسفۂ خودی کا اولین سنگ بنیاد تھا جس نے محسوسات اور مظاہر و آثار کی دنیا کو اعیان ثابتہ کا پرتو ظاہر کر کے اس میں بلند مقصد آفرینی کی لہر دوڑا دی۔

اقبال چونکہ اشراقین اور متصوفین کا لٹریچر مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ ان میں بے عملی کی کیفیت افلاطون کی اس تعلیم سے پیدا ہوئی تھی، اس لئے اول اول ان جماعتوں سے اقبال مطمئن نہ ہوئے لیکن ان کے اندر جو ایک خاص والہانہ کیفیت عشق و محبت کی پائی جاتی تھی، اس نے انہیں چین سے بیٹھنے نہ دیا اور پھر ان کو اسی تصوف کی طرف آنا پڑا جسے افلاطونی تعلیمات کا پرتو سمجھکر ایک بار انھوں نے رد کر دیا تھا۔ اس سلسلہ میں ان کو ابن عربی، سنائی، اور خصوصیت کے ساتھ رومی نے بہت متاثر کیا جس کا اعتراف انھوں نے «اسرار خودی» میں جابجا کیا ہے:

باز برخوانم بہ فیض پیر روم — دفتر سر بستہ اسرار علوم
جان او از شعلہ‌هایش مایہ دار — من فروغ یک نفس مثل شرار
پیر رومی خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوه‌ها تعمیر کرد

لیکن رومی اور اقبال کی تعلیم میں پھر بھی فرق ہے ۔ رومی صرف انفرادی طور پر روحانی و اخلاقی تزکیہ کی تعلیم دیتا ہے اور اقبال کے یہاں یہ تصور اجتماعی ہے، وہ فرد نہیں پوری جماعت سے خطاب کرتے ہیں ، اقبال کو رومی کی جس ادا نے زیادہ متاثر کیا اس کا تعلق زیادہ تر جذبات کے جوش و خروش سے تھا اور رومی کے اس لب و لہجہ سے کہ :

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند فرشتہ صید، پیمبر شکار و یزداں گیر

رومی کا کہنا یہ ہے کہ انسان کامل وہی ہے جو اپنے اندر ملکوتی صفات پیدا کرکے پیمبروں کی سی مجاہدانہ زندگی اختیار کرے اور خدا کی صفت خلاقی کو سامنے رکھ کر خود بھی خلاّقانہ راہیں اختیار کرے ۔ اقبال نے رومی کی اس تعبیر کو اس قدر پسند کیا کہ وہ خود بھی « یزداں بہ کمندآور اے ہمت مردانہ » کہہ اُٹھے ۔ نیٹشے کا فلسفہ بھی یہی تھا کہ جذبۂ خودی کا محو ہوجانا ، انسان کی موت ہے - لیکن اقبال اور نیٹشے میں بڑا فرق ہے ۔ نیٹشے خدا کے وجود کا منکر تھا اور اس کے یہاں نفس یا روح کا تصور اس سے زیادہ نہ تھا کہ وہ مادی یا جسمانی قوتوں کا مظہر ہے ، وہ انسان کو شیر کی طرح ایک اچھا حیوان دیکھنا چاہتا تھا جو کمزور پر رحم کرنے کی جگہ اس کو ہلاک کردے ۔ لیکن اقبال و رومی کی خودی اور حصول قوت کا مقصود کمزور کو قوی بنانا اور اپنی خلاّقانہ مساعی سے الوہیت کے دامن کو چھو لینا تھا ۔ نیٹشے کے تمام افکار کا محور صرف مادی دنیا تھی اور اقبال و رومی عالمگیر عشق و محبت کی دنیا آباد کرنا چاہتے تھے ۔

اقبال نے سب سے زیادہ جس فلسفی کے اثر کو قبول کیا وہ برگساں تھا ۔ برگساں کا فلسفہ ، نیٹشے سے زیادہ بلند تھا ۔ اس کا تخلیقی نظریۂ ارتقاء ڈاروِن کے نظریۂ ارتقاء کی ایسی معنوی و روحانی تفسیر تھی جو اس سے قبل کسی کے ذہن میں نہ آئی تھی ۔ وہ ڈاروِن کی طرح اس بات کا قائل نہ تھا کہ اتفاق یا میکانیکی اسباب کی فراہمی پر پہلے اعضاء بنے اور پھر انکے افعال و خواص متعین ہوئے ، بلکہ اس کا نظریہ یہ تھا کہ خود زندگی کی ارتقائی تمنائیں اعضاء کی صورت اختیار کر لیتی ہیں یعنی آنکھ اس وقت بنی جب پہلے ذوق دیدار پیدا ہوچکا تھا ، پاؤں اس وقت صورت پذیر ہوئے جب پہلے ولولۂ رفتار وجود میں آچکا تھا ، گویا برگساں میلان حیات اور آرزوے ارتقاء کو وجود کی ماہیت اصلی قرار دیتا ہے اور یہ وہی روحانی نظریہ تھا جو سب سے پہلے اقبال کو رومی کے یہاں ملا اور جس کی بنیاد نمود پر نہیں بود پر ، آئین و رسوم پر نہیں تمنائے مقصود پر

تھی اور اقبال ولولۂ محبت کی اس چاشنی کے بغیر نظریۂ ارتقاء میں نہ کوئی لطف باقی تھے، نہ کوئی کائناتی گہرائی۔ بیدل نے بھی اپنے ایک شعر میں اس نظریہ کو نہایت لطیف انداز میں پیش کیا ہے، فرماتے ہیں :

بیدل من و بیکاری و معشوق تراشی جز شوق برهمن صنمے نیست در اینجا

اقبال کا یہ شعر :

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے خدا بندہ سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

اسی نظریہ سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک خدا کی خلاقی خود انسان کی تخلیق زندگی کا دوسرا نام ہے اور اسی حقیقت کو قرآن پاک میں اس طرح ظاہر کیا گیا ہے کہ : «ان اللہ لا یغیر مابقوم، حتی یغیروا ما بانفسہم»

اقبال کے یہاں خودی اور عشق میں کوئی فرق نہ تھا، لیکن یہ عشق متعارف قسم کا عشق نہ تھا، اس سے مراد خود اپنی ذات اور اپنے میلان ارتقاء کا عشق تھا۔

ہست معشوقے نہاں اندر دلت چشم اگر داری بیا بنمائمت،
عاشقان او ز خوباں خوبتر خوشتر و زیبا تر و محبوب تر

احساس خودی اور ارتقاء خودی کے باب میں اقبال نے کسی ایسے جذبۂ انانیت کی تبلیغ نہیں کی جو اپنے سوا ساری دنیا کو حرف غلط سمجھتا ہے بلکہ انہوں نے ان تمام ہستیوں سے محبت کرنا سکھایا جو جذبۂ خودی سے پیدا ہونے والے امکانات ارتقاء کو بروئے کار لائے۔

اقبال نے «اسرار خودی» میں مسئلۂ زمان و مکان کے متعلق بھی بڑے بصیرت افروز نکات پیش کئے ہیں۔ یہ مسئلہ اس میں شک نہیں بڑا نازک و دقیق ہے اور حکماء و فلاسفہ نے بڑی موشگافیوں سے کام لیا ہے۔ وقت دراصل نہ جوہر ہے نہ عرض، نہ کوئی واقعہ ہے نہ حادثہ اور وجود کے لئے جن صفات کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے کوئی صفت اس میں نہیں پائی جاتی۔ اگر زمانہ بھی مخلوق شے ہے تو یہ کب اور کیونکر پیدا ہوا، اس سے قبل بھی کوئی وقت یا زمانہ پایا جاتا تھا یا نہیں، کیا وقت بھی ازلی وابدی ہے۔ یہ اور اسی قسم کے بہت سے سوالات اقبال کے سامنے بھی تھے اور ان پر انہوں نے بہت غائر نگاہ ڈالی تھی۔ وہ وقت و زمانہ کی اہمیت کے اس درجہ قائل تھے کہ اسے انسان کی موت و حیات کا مسئلہ سمجھتے تھے زمانہ ان کے یہاں رات دن کا نام نہیں تھا بلکہ اس کا تعلق ارتقاء سے تھا، اس حیثیت سے تھا جس میں وجود اور

وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا اور جس کو صوفیانہ لب و لہجہ میں یوں ظاہر کیا ہے :

نہ ہے زماں، نہ مکاں — لاالہ الااللہ

اقبال نے زمانۂ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر سا مضمون لکھا تو ان کے اساتذہ نے اسے ایک لایعنی اپج کہکر ٹال دیا لیکن بعد کو جب برگساں نے اس موضوع پر اپنے پر زور دلایل پیش کیے تو اہل نظر چونک پڑے ۔

ایک دن اقبال و برگساں کے درمیان اسی مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی کہ اقبال نے کہا کہ مسئلۂ زماں اسوقت بہت دقیق و نازک مسئلہ سمجھا جاتا ہے، لیکن مسلمانوں کے لئے اس میں کوئی زیادہ الجھن کی بات نہیں ہے کیونکہ اسلام نے اس کو اس طرح حل کردیا ہے وہ فلسفہ کی آخری حدود سے زیادہ بلند ہے۔ برگساں یہ سن کر حیران رہ گیا کہ ایسے دقیق و نازک مسئلہ کو تیرہ سو سال قبل کا ایک اُمی وہ بھی ریگستان عرب کا، کیا سمجھ سکا ہوگا، لیکن جب اقبال نے رسول اللہ کی حدیث «لا تسبوالدھر، اناالدھر» (زمانہ کو برا نہ کہو کہ میں زمانہ ہوں) سنائی تو وہ اُچھل پڑا اور کہا کہ اس سے زیادہ مختصر مگر حقیقت افروز بیان اس مسئلہ پر اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا۔ خدا کو عین زمانہ قرار دینا یا زمانہ کو غیر فانی تخلیقی صفت الہی قرار دینا، بیداری شعور کی وہ آخری حد ہے جسے بغیر فیضان فطرت کے کوئی پا ہی نہیں سکتا۔

تاہم اس مسئلہ پر اقبال اور برگساں کے درمیان بڑا اختلاف تھا۔ برگساں وقت و زمانہ سے کوئی خاص مقصد وابستہ نہ کرتا تھا اور اقبال اس کی عنایت و مقصدیت کے بھی قائل تھے۔ وہ وقت کو ایک تیز تلوار سمجھتے تھے جو خود اپنا راستہ کاٹتی ہوئی آگے بڑھتی ہے اور اس قطع منزل کے سلسلہ میں وہ اپنے Symbols یا نشانات چھوڑتی جاتی ہے۔ اقبال نے اس طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے :

یاد ایا مے کہ سیف روز گار   با توانا دستی ما بود یار

اقبال احساس خودی اور حرکت عمل کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے اور اس باب میں ان کے جذبات کی شدت کا یہ عالم تھا کہ ابلیس و آدم کی روایت میں انھیں ابلیس کا کیرکٹر اس لئے زیادہ پسند آیا کہ اس نے انسان کو مقصدآفرینی کی طرف متوجہ کیا اور آدم کو زندگی کا یہ راز بتا یا کہ :

زندگی سوز و ساز بہ ز سکون دوام   فاختہ شاہین شود از تپش زیر دام

هیچ نیاید ز تو غیر سجود نیاز — خیز چو سرو بلند، شو به عمل تیز گام
کوثر و تسنیم برد از تو نشاط عمل — گیر ز مینائے تاک بادۂ آئینہ فام
زشت ونکو، زادۂ وہم خداوند تست — لذت کردار گیر، گام بنہ، جوئے کام
خیز کہ بنمائمت مملکت تازۂ — چشم جہاں بیں کشا، بہر تماشا خرام
قطرۂ بے مایہ ای گوہر تا بندہ شو — از سر گردوں بیفت، گیر بدریا مقام
تیغ در خشندہ ای، جان جہانے گسل — جوہر خود را نماے، آے بروں از نیام
بازوئے شاہیں کشا، خون تدرواں بریز — مرگ بود باز را زیستن اندر کنام

تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیات دوام، سوختن نا تمام

ان تمام اشعار میں ایک فقرہ اقبال نے ایسا لکھا ہے کہ ان کے نظریۂ ارتقا کے تمام پہلو اس کے اندر انتہائی حسن و تکمیل کے ساتھ مجتمع ہوگئے ہیں - اور وہ فقرہ ہے «سوختن نا تمام» کا - یہ کہکر انہوں نے احساس کی شدت، زندگی کی تڑپ، اضطراب عمل اور سوز و ساز کی ہم آہنگی کو ایسی جامعیت و حسن کے ساتھ پیش کیا ہے کہ کسی بڑے سے بڑے فلسفی کے یہاں بھی ہم کو اس کی نظیر نہیں مل سکتی بالکل یہی خیال بیدل نے متعدد جگہ ظاہر کیا ہے لیکن ذرا مختلف انداز سے، ایک جگہ کہتے ہیں: «گرد نے خم کن و معراج کلا ہے دریاب» دوسری جگہ فرماتے ہیں: «ناخدا باد بود کشتی طوفانی را» - تیسری جگہ اس کی تعبیر یوں کرتے ہیں: «مشرب پروانہ از آتش نداند طور را» - ایک جگہ بہت زیادہ گہرے انداز میں یوں کہتے ہیں: «چہ می کردیم یارب گر نبودے نا رسیدنہا» - اور آخر کار وہ ایک جگہ بالکل صاف صاف یہ کہدیتے ہیں کہ:

«خونے بہ جگر جمع کن و رنگ بروں آر»

دنیا میں کوئی فلسفی ایسا نہیں جس نے معمائے حیات پر غور نہ کیا ہو - ظاہر ہے کہ اقبال بھی اس سے دامن کشاں نہ گزر سکتے تھے لیکن دوسرے فلاسفہ اور اقبال کے درمیان فرق یہ ہے کہ اوروں نے عقل سے کام لیکر اس کے سمجھنے کی کوشش کی اور اقبال نے اس کو عشق سے سمجھا - نتیجہ یہ ہوا کہ فلاسفہ کا پائے استدلال چوبی ہونے کی وجہ سے ان کا زیادہ ساتھ نہ دے سکا اور وہ عمل کی کوئی راہ پیش نہ کرسکے، برخلاف اس کے اقبال کا عشق آتش نمرود میں بے خطر کود پڑا اور وہاں

سے اس نے وہ خوے سمندری حاصل کی جو آفرینش سے زیادہ مقصد آفرینش کو سامنے رکھ کر انگاروں کو بھی پھولوں کی سیج بنالیتی ھے ۔ اس باب میں ان کی رھنمائی زیادہ تر ان کے ذوق تصوف نے کی ، کیونکہ بغیر اس کے وہ خشک و بے عمل فلسفی تو بن سکتے تھے لیکن فلسفی شاعر نہ بن سکتے تھے اور نہ ان کے پیام میں کوئی دلچسپی پیدا ھوسکتی تھی ۔ اقبال میں ھیرو ورشپ (بطل پرستی) کا جذبہ بھی اسی جذبۂ عشق کی وجہ سے پیدا ھوا اور یہ ازبس ضروری تھا کیونکہ استدلال عملی کے مقابلے میں استدلال تمثیلی ھمیشہ زیادہ مفید و موثر ثابت ھوتا ھے ، ھر چند اس طرح ان کی شاعری میں اثیری (Ethereal) رنگ کی جگہ ایک ارضی کیفیت ضرور پیدا ھوگئی جس میں فلسفہ سے زیادہ پیام ، نظریوں سے زیادہ ھدایت عمل اور فکر اجتہاد سے زیادہ دوس مجاھدہ نظر آتا ھے ، لیکن میں سمجھتا ھوں کہ اگر ایسا نہ ھوتا تو اقبال کی انفردیت کبھی قائم نہ ھوتی ۔

گو ان کی اس دور کی شاعری پر اعتراض بھی کئے گئے اور ان کے مرد مومن اور حجازیت کو رجعت پسندی ، عصبیت ، اور تنگ خیالی قرار دیا گیا ، لیکن اس باب میں معترضین نے خود اپنی تنگ نظری کا ثبوت دیا ھے ۔

دنیا کا کوئی شاعر ایسا نہیں جو اظہار خیال کے چند مخصوص اشارات و کنایات سے کلم لینے پر مجبور نہ ھو ۔ گل و بلبل ، بہار و خزاں ، باغ و صحرا سب اسی قسم کے اشارات ھیں جن سے کیفیات حسن و عشق کا اظہار کیا جاتا ھے ۔ اقبال بھی اپنے مقصد فہم انسانی سے قریب تر لانے کے لئے کچھ ایسے ھی اشارات اختیار کرنے پر مجبور تھے ۔ مرد مومن یا مسلمان سے مراد ان کی کسی خاص مذھب و ملت کا فرد نہیں بلکہ یہ ایک ایسے کردار کا اصطلاحی نام ھے جو ارتقاء حیات اور جدو جہد کی منزلوں سے گزرنے کے بعد ھی انسان کامل بنتا ھے ۔

مومن سے مراد مولوی یا ملا نہیں بلکہ وہ ایک ایسا انسان ھے جس میں ۔ «جباری و غفاری و قدوسی و جبروت» کا اجتماع ھے ، جو «نظر بلند ، سخن دلنواز ، جان پر سوز» رکھتا ھے ، اور جو جہاد حیات میں — «یقین محکم ، عمل پیہم» پر کاربند ھے خواہ وہ انسان کسی ملت و مذھب سے تعلق رکھتا ھو ۔

حجازیت سے مراد بھی ان کی سر زمین حجاز نہیں بلکہ وہ جذبۂ بلند مراد ھے جو کسی وقت جانبازان حجاز میں پایا جاتا تھا ۔ ان کی حجازیت کوئی مختص المقام اصطلاح نہیں ورنہ وہ یہ کبھی نہ کہتے کہ :

کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد
مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد

اقبال دوش کے آئینہ میں فردا کے دیکھنے والے تھے اور اس لئے ان میں ہیرو ورشپ کا جذبہ یقیناً شدید ہونا چاہئے، لیکن باوجود اس کے Heroic Age کی واہمہ پرستیوں کی ان کو ہوا تک نہیں لگی اور اس غیر معمولی ذہنی اعتدال اور فلسفیانہ بصیرت کی مثال ہم کو مشکل ہی سے کسی اور فلسفی یا شاعر کے یہاں مل سکتی ہے -

---

« مکتوبات شاہ محب اللہ الہ آبادی رح »

از

جناب خلیق احمد نظامی ، علی گڑھ

مکتوبات شاہ محب اللہ الہآبادی کا یہ نادر اور مکمل نسخہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے ذخیرۂ سبحان اللہ [۲۹۷۰۷۱ / ۱۲] میں محفوظ ہے -

شاہ محب اللہ الہ آبادی رح سترویں صدی کے مشہور مذہبی مفکر اور صاحب نسبت بزرگ تھے - شیخ اکبر یعنی شیخ محی الدین ابن عربی رح کی تصانیف پر اس درجہ عبور حاصل تھا کہ « شیخ اکبر ثانی رح » کے لقب سے مشہور ہوگئے تھے - مولوی رحمان علی نے تو یہ لکھا ہے کہ :

« تحقیقات و تدقیقاتش در علم تصوف بدرجۂ اجتہاد رسیدہ بلکہ می رسد کہ شیخ محی الدین ابن العربی را « شیخ اکبر » و وی را « شیخ کبیر » گویند » - (تذکرۂ علماء ہند ص ۱۷۵)

شاہ محب اللہ، حضرت با با فرید گنج شکر رح کی اولاد میں تھے - اصل وطن صدر پور تھا - اپنے پیرو مرشد یعنی حضرت شاہ ابو سعید گنگوہی رح کی ہدایت کے مطابق الہ آباد چلے آئے تھے اور یہاں رشد و ہدایت کا ایسا مرکز قائم کیا تھا کہ دور دور سے تشنگان علم ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے - شاہ صاحب رح نے ۹ رجب ۱۰۵۸ھ مطابق ۱٦٤۸ع کو وصال فرمایا - اُن کے بعد بھی مدتوں تک ان کی خانقاہ میں ارشاد و تلقین کا ہنگامہ برپا رہا -

شاہ صاحب کی تصانیف میں مندرجۂ ذیل کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

(۱) « ترجمۃ الکتاب » (تفسیر کلام پاک بزبان عربی) اس کا قلمی نسخہ انڈیا آفس لائبریری [۱۳٦۹][1] میں موجود ہے -

(۲) « حاشیہ ترجمۃ القرآن » اول الذکر کتاب پر خود مصنف نے حاشیہ لکھا تھا - اس کا قلمی نسخہ انڈیا آفس لائبریری [۱۳۵۷] میں موجود ہے -

(۳) «انفاس الخواص» تصوف کے اعلیٰ مضامین پر مشتمل ہے۔ انداز تحریر «فصوص الحکم» جیسا ہے۔ آخری «نفس» میں اپنے مرشد شیخ ابوسعید گنگوهی رحہ کا بھی حال درج کیا ہے۔ قلمی نسخے رام پور (۳۲۹)، انڈیا آفس [۱۲۷۹] اور بانکی پور [XIII، ۸۸۳] کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

(٤) «اخص الخواص» - قلمی نسخه رام پور کے کتب خانه [۳۲۲] میں موجود ہے۔

(٥) «التسویه بین الافاده و القبول» قلمی نسخه ایشیاٹک سوسائٹی بنگال [۱۹۱، I] میں موجود ہے۔

(٦) «المغالطة العامه» قلمی نسخے رام پور [۳٦٦] اور انڈیا آفس [۱۳۹۵] کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

(۷) «عقائد الخواص» قلمی نسخه انڈیا آفس کے کتب خانه [۱۳۹۲] میں موجود ہے۔

(۸) «تجلیة العضوص»

(۹) «شرح العضوص»

(۱۰) «کتاب المبین» قلمی نسخه رام پور کے کتب خانه [٤٠۲] میں موجود ہے۔

شاہ صاحب رحہ کی فکر کا مرکزی نقطه وحدت وجود تھا۔ انہوں نے اپنی ساری تصانیف میں اسی کو موضوع بحث بنایا ہے، اور صرف «عملی» حیثیت ہی سے نہیں بلکه «علمی» حیثیت سے بھی اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ قرآن پاک کی تفسیر میں بھی ان کا انداز فکر یہی رہا ہے۔ ہندوستان کی تاریخ فکر میں سترویں صدی کو بعض اعتبار سے خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس زمانه میں «وحدت وجود» اور «وحدت شہود» کے نظریات میں تصادم پیدا ہوا اور ان نظریات کو ماننے والے دو مستقل گروہوں میں تقسیم ہوگئے۔ اس نظریاتی کشمکش نے اتنی شدت اختیار کی که ایک غیرملکی سیاح یعنی برنئیر بھی اس کی شدت اور اہمیت کو محسوس کئے بغیر نه رہ سکا۔

شاہ محب‌الله جس حلقۂ فکر کی ترجمانی کر رہے تھے، اس سے دارا شکوہ کو خاص عقیدت تھی۔ چنانچه ایک خط میں لکھتا ہے:

«مکتوب ایشان . . . رسید، از مطالعه آن مسرت و خوش وقتی روی داد، هم مشربی ایشان معلوم خاطر گردید! کجا است کسی که معتقد این مشرب بوده یا از اهل مشرب بود، چه جای آنکه این مشرب را صاف خویافته باشد.» [رقعات عالمگیری جلد اول، ضمیمه سوم ص ۲۲۹]

دارا شکوہ اُن سے بعض ذاتی کوائف اور کیفیات بھی بیان کرتا رہتا تھا۔ ایک خط میں لکھتا ہے :

«چہ مدتی کتب حال مشایخ مطالعہ می کرد ، چون اختلاف بسیار ظاہر شد مطالعۂ کتب را بالکل متروک ساخت و بہ مطالعۂ دل کہ بحریست لا محدود و ازآن ہمیشہ گوہرھای تازہ برون می آید، پرداخت

مرابہ ہیچ کتابی دگر حوالہ مکن

کہ من حقیقت خود را کتاب می دانم»

جب الہ‌آباد کا صوبہ دارا شکوہ کے سپرد ہوا اور وہ یہاں پہنچا تو شاہ صاحب کو ایک خط میں لکھا کہ یہاں آنے کی خوشی صرف اس وجہ سے ہے کہ یہ جناب والا کا مسکن ہے۔ شاہ صاحب رح نے جواب میں لکھا :

« وقلمی فرمودہ بودہ اندکہ از گرفتن صوبہ الہ‌آباد بیشتر خوش حالی بوجود تست ، بر صاحب عالم روشن است کہ چون فقیر برین ہمہ اخلاق حمیدہ و الطاف کہ صاف در طینتست و عین ثابت آنمربی و ملاذ فقرا بید بید عنایت رحمانی تعبیہ یافتہ نظر می کند ، شکرھا می گوید کہ ہیچ شاہ و شاہزادہ بہ کمالات صاحب عالم مشرف شدہ باشد، پس زھی سعادت اھل این زمانہ کہ مثل تو شاھزادہ دلربا رامی بینند و اوصاف پسندیدہ آنصاحب می شنوند » ۔

ایک بار دارا شکوہ نے چند اہم مسائل پر اُن کی رائے دریافت کی ۔ ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ حکومت کے معاملات میں ہندو مسلمان کی تفریق جائز ہے یا نہیں۔ شاہ صاحب رح نے جواب میں لکھا :

« فقیر کجا و نصیحت کجا ، حق آنست کہ اندیشۂ رفاھیت خلق خدا و ایمن کز خاطر حکام باشد چہ مومن و چہ کافر کہ خلق خدا پیدائش خدا ست و سید این مقام کہ صاحب آنمقام بھر کسی از صالح وفاجر و مومن و کافر ترحم کند ، رسول خداست ، صلی اللہ علیہ وسلم ، چنانکہ بیان یافتہ در متوجانہ وارد است ، در قرآن وما ارسلنٰک الا رحمۃ للعالمین » ۔

اورنگ زیب دوسرے مکتب خیال سے تعلق رکھتا تھا ۔ چنانچہ اس نے شاہ صاحب کے «رسالہ تسویہ» کو جلانے کا حکم دیا تھا ۔ [تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو۔

«مآثر الکرام» آزاد بلگرامی ص ۸۵-۸۴؛ «مرآة الخیال» تذکرہ محمد بیگ، قلمی نسخہ کتب خانہ آصفیہ، حیدر آباد؛ «مآثرالامراء» جلد سوم ص ۶۰۲]۔

پیش نظر مجموعۂ مکتوبات ۱۸ مکتوبات پر مشتمل ہے اور ۴۳۳ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ مکتوب الیہم کے نام یہ ہیں:

۱ ـــ علامة العصر ملا شیخ محمد جونپوری	(۱ـــ۲۲)
۲ ـــ « « «	(۲۲ـــ۴۰)
۳ ـــ میاں شیخ عبدالرشید جونپوری	(۴۰ـــ۱۰۰)
۴ ـــ شیخ عطا اللہ	(۱۰۰ـــ۱۳۲)
۵ ـــ میر محمد قنوجی	(۱۳۲ـــ۱۳۹)
۶ ـــ میر سید عبدالحکیم	(۱۳۹ـــ۲۱۳)
۷ ـــ شیخ عبدالرحیم	(۲۱۳ـــ۲۸۶)
۸ ـــ شیخ تاج محمد	(۲۸۶ـــ۲۸۷)
۹ ـــ میاں شیخ عبدالرحیم	(۲۸۷ـــ۳۱۴)
۱۰ـــ شیخ عبدالرحمن	(۳۱۴ـــ۳۲۵)
۱۱ـــ شیخ عبدالرحمن	(۳۲۵ـــ۳۳۵)
۱۲ـــ میاں شیخ عبدالرحمن دھنی	(۳۳۶ـــ۳۳۷)
۱۳ـــ شیخ عبدالرشید جونپوری	(۳۳۷ـــ۳۳۹)
۱۴ـــ شیخ عبدالرحمن	(۳۳۹ـــ۳۶۱)
۱۵ـــ............	(۳۶۱ـــ۳۷۷)
۱۶ـــ شیخ عبدالرحیم	(۳۷۷ـــ۳۸۶)
۱۷ـــ شاہزادہ محمد دارا شکوہ	(۳۸۶ـــ۴۲۶)
۱۸ـــ « « «	(۴۲۶ـــ۴۳۳)

سترہویں صدی کی مذہبی تاریخ کو سمجھنے، بالخصوص ان دو مکاتیب خیال کے بنیادی تصورات کا تجزیہ کرنے کے لئے جن کے ترجمان دارا شکوہ اور اورنگ زیب تھے، شاہ محب اللہ الہ آبادی کے مکتوبات کا یہ مجموعہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ خاکسار کا ارادہ ہے کہ ان مکتوبات کو مناسب مقدمہ اور حواشی کے ساتھ شائع کیا جائے۔

اقبال کا نظریۂ اخلاق

(تبصرہ)

از

ڈاکٹر محمد نور نبی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

یوں تو اقبال پر بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن جہاں تک اقبال کے اخلاقی نظریہ کا تعلق ہے اس پر ابھی لکھنے کی بڑی گنجائش ہے کوئی ایسی کتاب اب تک نہیں لکھی گئی جو اقبال کے صرف اخلاقی نظریہ کو مفصل اور مدلل طور پر پیش کرسکے۔ سعید احمد رفیق صاحب کی کتاب «اقبال کا نظریۂ اخلاق» اس سلسلہ میں ایک مستحسن قدم ہے۔

«اقبال کا نظریۂ اخلاق» آٹھ ابواب پر مشتمل ہے جن میں اقبال کی زندگی، ام‌الفضائل، خودی، ایجابی اقدار، سلبی اقدار، اجتماعی، ایجابی و سلبی اقدار اور ما بعد الطبعیاتی نظریات پر بحث کی گئی ہے۔

باب اول (تمہید) ہے۔ تمہید میں مصنف نے اٹھارھویں صدی کا جائزہ لیا ہے۔ سب سے پہلے اٹھارھویں صدی میں یورپ کے صنعتی انقلاب کا ذکر ہے۔ انقلاب کے بعد اسلام کی نشاۃ ثانیہ سے بحث کی گئی ہے۔ اس بحث میں ترکی سلاطین کی خدمات، انجمن اتحاد و ترقی، محمد عبدالوھاب کی مذھبی تحریک، پان اسلامزم، پان ترکی‌ازم، ایران کی قومی تحریک، سرسید کی تحریک اور مذھبی تحریک دیوبند پر ایک ھلکی سی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے بعد اقبال کی سوانح عمری پیش کی گئی ہے۔ اور آخرمیں «اقبال ایک مفکر» کا نظریہ پیش کیا گیا ہے، جس میں بتایا گیا ہے کہ اقبال پہلے مفکر اور فلسفی ھیں یا شاعر۔

فاضل مصنف نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اقبال ایک زبردست شاعر ہونے کے باوجود ایک پیغمبر، ایک مفکر اور ایک کلیم بھی تھے۔ انھوں نے انسان کو زندگی کا ایک خاص پیغام دیا ہے اور اس پیغام میں اخلاق کی اھمیت پر اپنی مختلف تحریروں اور اشعار میں کافی زور دیا ہے۔

یورپ کے صنعتی انقلاب، ترکی کے انقلاب اور ہندوستان کے مخالف مذہبی و نیم مذہبی تحریکات نے اخلاق پر کیا اثر ڈالا۔ اخلاق میں اس سے کون کون سی تبدیلیاں آئیں اور اخلاقیات میں ان انقلابات کا کیا مقام ہے یہ اہم مسائل محض تاریخی پیرایہ میں سرسری طور پر بیان کردیئے گئے ہیں، جو غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔

دوسری چیز اقبال کی سوانح عمری اور وہ بحث ہے جس میں دکھایا گیا ہے کہ اقبال ایک شاعر ہیں یا مفکر۔ اقبال کی سوانح عمری اتنی عام ہوچکی ہے کہ اس کی کوئی خاص ضرورت نہیں تھی اگر سوانح عمری دی بھی جائے تو ان کی زندگی میں وہ چیزیں تلاش کی جائیں جو ان کے اخلاق سے وابستہ ہوں اور جن سے ان کے اخلاق کی ترجمانی ہو۔ آیا اقبال شاعر ہیں یا مفکر اخلاق کی تمہید میں یہ بحث مبہم معلوم ہوتی ہے، اس سے اخلاق کی کوئی گتھی سلجھتی نظر نہیں آتی۔

باب دوم «ام‌الفضائل خودی» ہے۔ اس باب میں سب سے پہلے لفظ اخلاق کی توجیح کی گئی ہے۔ اس کے بعد لفظ ' صائب '، و ' خیر ' کی تشریح ہے۔ ' صائب ' و ' خیر ' کی تشریح کرتے ہوئے علم الاخلاق کا تاریخی پس منظر بتایا گیا ہے۔ اس پس منظر میں ' قانونی ' اور ' غایتی ' مدارس فکر سے بحث کی گئی ہے اور غایتی مدرسۂ فکر کے مختلف مفکرین کے نظریات کو پیش کیا گیا ہے۔ مثلاً سرینیہ، اپیکورین، بینتھم، ہوبز، اسپینوزا، مل، سجوک، الیگزینڈر، اسٹیفن، نیٹشے، سقراط، برگساں اور رومی۔ ان مفکرین کے نظریوں کو پیش کرتے ہوئے فاضل مصنف نے غیر ضروری اختصار سے کام لیا ہے۔

نظریۂ لذت کو دو مختلف مدارس فکر میں تقسیم کیا ہے۔ نفسیاتی لذتیت اور اخلاقی لذتیت۔ سرینیہ، اپیکورین، اسپینوزا، ہوبز، بنتھم اور مل کو نفسیاتی لذتیت کا پیرو قرار دیا ہے اور مل، سجوک کو اخلاقی لذتیت کا حامی گردانا ہے۔

نفسیاتی اور اخلاقی لذتیت کے علاوہ لذتیت کو انانیت اور اخوانیت کے مدارس فکر میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے مکتب کا حامی بنتھم اور دوسرے کا مل اور سجوک کو بتایا ہے۔

نظریۂ لذتیت کا خلاصہ مصنف نے ان جملوں میں بیان کیا ہے۔ «نظریہ لذتیت پر تنقیدی نگاہ ڈالتے ہوئے تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ مختصراً کہا جاسکتا ہے کہ لذت، مسرت اور مادی زندگی کو مقصد اعلیٰ اور ام‌الفضائل ماننا اخلاقی طور پر قابل قبول نہیں ہوسکتا۔ حقیقتاً لذتیت ایک معیاری نہیں بلکہ ایجابی نظریہ ہے۔ یہ نظریہ معارے

ماننے کوئی معیار اخلاق پیش نہیں کرتا، صرف ایک واقعہ کا اظہار کردیتا ہے کہ انسان لذت کا جویا ہے . . . ہمارا مقصد زندگی تکمیل ذات ہے جس میں عقل کا ایک زبردست حصہ ہے۔ خواہشات کو بے محابا چھوڑ دینا مقصد زندگی نہیں بلکہ اصل زندگی کی موت ہے»۔

اگر ہم نظریۂ لذتیت کا تنقیدی جائزہ لیں تو سب سے پہلی چیز جو اس ضمن میں قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ فاضل مصنف نے لذت اور مسرت دونوں کو ایک معنی میں استعمال کیا ہے۔ میرے خیال میں نظریۂ لذت سے بہتر ' نظریۂ مسرت ' ہوتا کیونکہ 'Hedonism' کا ترجمہ اگر لذت کیا جائے اور لذت کو صرف خواہشات کی تشفی کا نام دیا جائے تو سجوک کو ہم نظریۂ لذتیت کا حامی نہیں قرار دے سکتے ہیں کیونکہ سجوک کے یہاں ام‌الفضائل مسرت (Pleasure) ہے جس کو ہم صرف عقل کی روشنی میں پا سکتے ہیں۔ سجوک کے نظریہ میں عقل کا اہم مقام ہے۔ اور اسی عقل کی وجہ سے اس کا نظریہ (Rational Utilitarianism) عقلیتی افادیت کے نام سے موسوم ہے۔ ' مسرت '، لذت ، کو اپنے اندر سمو لیتی ہے۔

فاضل مصنف کا خیال ہے کہ نظریۂ لذ تیت کوئی معیار اخلاق پیش نہیں کرتا - صرف ایک واقعہ کا اظہار کردیتا ہے کہ انسان لذت کا جویا ہے - یہ بات حقیقت سے دور ہے - انسان یقیناً مسرت کا جویا ہے اور ہونا بھی چاہئے - یہ کوئی اخلاق سے گری ہوئی بات نہیں ہے لیکن اصل سوال یہ ہے کہ انسان کو کس قسم کی مسرت کی تلاش ہونا چاہئے - آیا وہ صرف اپنی مسرت کا لحاظ کرے یا اپنی مسرت کے ساتھ ساتھ دوسروں کی مسرت کا بھی خیال رکھے - آیا وہ صرف نفسانی مسرت کے پیچھے دیوانہ ہوجائے یا نفسانی مسرت کو بالکل خیر باد کہہ کر روحانی مسرت تلاش کرے - ان سوالات کا جواب ہم نظریۂ مسرت میں پاتے ہیں۔ مسرت انسان کی اخلاقی زندگی میں ایک اہم مقام رکھتی ہے - ہم محض مسرت کو اگرچہ ام الفضائل نہیں قرار دے سکتے ہیں لیکن تکمیل ذات جو کہ فاضل مصنف کی رائے میں مقصد زندگی ہے ، بغیر مسرت کے ممکن نہیں ہے - تکمیل ذات میں مسرت ایک نمایاں حیثیت رکھتی ہے -

جہاں تک معیار اخلاق کا تعلق ہے تو کیا یہ معیار اخلاق نہیں ہے کہ انسان انفرادی مسرت کو اجتماعی مسرت پر قربان کردے - یقیناً یہ ایک اعلیٰ معیار ہے لیکن یہ معیار ، محض کل ، نہیں ہے - اس کے بہت سے معیار ہیں جن میں سے ایک یہ بھی ہے - لہذا نظریۂ مسرت کی اہمیت کا ہم سرے سے انکار نہیں کرسکتے - جہاں تک مصنف کا یہ خیال ہے کہ تکمیل ذات میں عقل کا ایک زبردست حصہ ہے ، اس سے نظریۂ مسرت پر کوئی حرف

ہی لتا کیونکہ یہ نظریہ عقل کے متاقی نہیں ہے جیسا کہ سعوک کے نظریہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔

فاضل مصنف نے بتایا ہے کہ سرینیہ، اپیکورین ایونانیوں میں اور اسپینوزا موجودہ زمانہ میں نفسیاتی لذت کے حامی تھے ۔ جہاں تک سرینیہ اور اپیکورین کا تعلق ہے وہ نفسیاتی لذتیت کے حامی نہیں تھے بلکہ انائیت (Egoistic Hedonism) کے پیرو تھے ۔ اسپینوزا کو نفسیاتی لذتیت کا حامی قرار دینا اس کے نظریۂ اخلاق کی صحیح ترجمانی نہیں ہے ۔ اسپینوزا نے سقراط کی طرح علم پر زور دیا۔ ان کے نظام میں لم الفضائل (Highest good) خدا سے عقلی محبت (Intellectual love of God) ہے ۔ اگرچہ انہوں نے انسان کی زندگی میں جذبات کی اہمیت کو تسلیم کیا لیکن صرف انہیں جذبات کو سراہا جس سے انسان حقیقت کا علم حاصل کرسکے ۔ انہوں نے کہا کہ جذبۂ مسرت پر بھی ایک مناسب پابندی ہونی چاہئے ۔

نظریۂ لذتیت کے بعد نیٹشے اور سقراط کا نظریہ پیش کیا گیا ہے ۔ اس کے بعد اقبال کا نظریۂ اخلاق کی ترجمانی کی گئی ہے۔ فاضل مصنف نے نہایت ہی دلچسپ انداز میں بتایا ہے کہ اقبال غائتی ہیں۔ ان کے لحاظ سے ام الفضائل خودی کی بلندی' اناکی توسیع' انفرادیت کی تکمیل اور شخصیت کا استحکام ہے ۔ اقبال نے خودی کو ایک نئے اور نہایت وسیع معنی عطا کئے ہیں ۔ اقبال کے یہاں خودی کے معنی تکبر یا غرور نہیں ہیں جیسا کہ عام طور پر اس کے معنی سمجھے جاتے ہیں ۔ خودی کے معنی کو واضح کرتے ہوئے اقبال بتاتے ہیں کہ حیات کیا ہے ؟ انفرادیت ہے ۔ اس کی اعلیٰ ترین صورت اس وقت تک 'انا' یا 'خودی' ہے جس میں انفرادیت اپنے علاوہ دوسری چیزوں کو خود سے خارج کردیتی ہے اور ایک محیط بالذات مرکز بن جاتی ہے ۔ جسمانی اور روحانی دونوں اعتبار سے انسان ایک محیط بالذات مرکز ہے ۔ لیکن ہنوز وہ مکمل انفرادیت نہیں۔ خدا سے جتنا بُعد ہوتا ہے اتنی ہی اس کی انفرادیت ضعیف ہوتی ہے ۔ جو خدا سے سب سے زیادہ قریب ہے، سب سے زیادہ کامل سمجھا جاتا ہے ۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ خدا میں جذب ہوجاتا ہے برخلاف اس کے وہ خدا کو اپنے آپ میں جذب کرلیتا ہے ۔ صحیح اور حقیقی فرد مادی عالم ہی کو اپنے آپ میں جذب نہیں کرتا بلکہ اس پر قابو پاکر خود خدا کو بھی اپنی 'انا' میں جذب کرلیتا ہے ۔

اقبال کے نظریۂ خودی کے ساتھ ساتھ گرین ، بریڈلے اور ہیگل کے نظریۂ

تکمیل نفس کو پیش کیا گیا ہے - اس کے بعد اقبال اور کانٹ ، اقبال اور نیٹشے ، اقبال اور برگساں اور اقبال اور رومی کے نظریوں کا موازنہ ہے - اور یہ بتایا گیا ہے کہ اقبال کا نظریہ رومی سے بہت زیادہ ماتا جلتا ہے - مگر رومی کو اقبال کا پیش‌رو کہا گیا ہے - آخر میں اقبال کی انا کی تین منزلیں بیان کی گئی ہیں (ا) قانون کی پابندی و اطاعت (۲) ضبط نفس (۳) نیابت الہی-

اس باب کا یہ حصہ پوری کتاب کی روح ہے - فاضل مصنف نے بڑی خوبی سے اس کو ترتیب دیا ہے اور کامیابی کے ساتھ اقبال اور رومی کے خیالات کو پیش کیا ہے مگر اس حصے میں اقتباسات زیادہ ہوگئے ہیں - اگر فاضل مصنف پوری بحث کو اپنی زبان میں پیش کرتے اور تفصیل سے گفتگو کرتے تو اُس افادیت کئی گنا بڑھ جاتی -

باب سوم ، ایجابی اقدار ، ہے - اس باب میں اقبال کے انفرادی ایجابی اقدار کو پیش کیا گیا ہے - یہ اقدار خودی کی منازل کو طے کرنے کیلئے ضروری ہیں - اس میں عشق ، عقل ، فقر ، بے تعلقی ، بلند پروازی ، تیز نگاہی ، رواداری ، اجتہاد اور تجدید کا ذکر ہے -

فاضل مصنف نے نہایت لطیف پیرائے میں عشق کی تعریف کی ہے اور اسکی اہمیت کو بیان کیا ہے - پھر عقل کی تعریف کی ہے اور عشق و عقل کا باہمی رشتہ بتایا ہے - ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بتایا ہے کہ دونوں (عشق اور عقل) ملکر انسان کو اپنی ذات (خودی) کی تکمیل میں مدد دیتے ہیں - عقل بغیر عشق کے « حکمت فرعون » بن جاتی ہے اور عشق بغیر عقل کے ہوس - حقیقی ترقی کے لئے دونوں کی ضرورت ہے -

عشق ، عقل اور تصوف پر خلیفہ عبدالحکیم صاحب کی کتاب « فکر اقبال » میں مدلل بحث کی گئی ہے (صفحہ ۳۰۱ - ٤٤۹) اور موجودہ بحث اسی کا ایک مختصر سا خاکہ معلوم ہوتی ہے - اشعار کا اقتباس یہاں بھی کھٹکتا ہے -

عشق و عقل کے بعد فقر ، بے تعلقی ، بلند پروازی ، خلوت پسندی ، تیز نگاہی اور رواداری جیسے اقدار کی تشریح میں فاضل مصنف نے نہایت ہی اختصار سے کام لیا ہے - ملاحظہ ہو - بے تعلقی (ص - ۷۱) : شاہین کی بےتعلقی صرف آشیانہ بنانے میں ہے - لیکن یہی بےتعلقی انسان میں بے نیازی بن جاتی ہے - جو زندگی کے ہر ہر پہلو میں عمل پیرا ہوتی ہے -،

ہمت ہو اگر تو ڈھونڈ وہ فقر جس فقر کی اصل ہے حجازی ، وغیرہ

ان اقدار کی وضاحت ضروری نہی اور یہ ثابت کرنا چاہئیے کہ خودی کی بلندی کیلئے کس طرح یہ اقدار ضروری ہیں اور اس ضمن میں انکا کیا مقام ہے۔

آخر میں اجتہاد و تجدید کا بیان ہے۔ فاضل مصنف نے تجدید اور اجتہاد کی اہمیت اقبال کی زبان سے ظاہر کی ہے۔ لیکن یہ نہیں واضح کیا کہ اس تجدید اور اجتہاد کی علم اخلاقیات میں کیا ضرورت ہے۔ یقیناً فقہ و اصول فقہ میں اجتہاد لازمی ہے اور حقیقی اجتہاد ہونا چاہئیے نہ کہ تقلید فرنگی۔ لیکن اقبال کے نظریۂ اخلاق میں اس اجتہاد کا مقام کیا ہے ؟

باب چہارم ایجابی اقدار اور عمل پر مشتمل ہے۔ اس باب میں فاضل مصنف نے بڑی عمدگی سے خودی کے استحکام کیلئے عمل کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ یہ بات وضاحت سے بیان کی گئی ہے کہ عمل حیات کی بنیادی صفت ہے۔ اس کے بغیر زندگی موت سے بدتر ہے۔ لیکن اقبال عمل بے غرض کے قائل ہیں۔ وہ عمل کو مقصد بالذات سمجھتے ہیں۔ اور اسے نہ صرف تسخیر فطرت اور کامیابی کا ذریعہ بتاتے ہیں بلکہ انکے خیال میں عمل کا مقصد اولیٰ انفرادیت کی تکمیل ہے۔ اقبال کی رائے میں رسول اقدس کی اس دنیا میں تشریف آوری کا ایک مقصد لوگوں کو یہ بتانا تھا کہ یہ خیر ہے اور وہ شر ہے۔ کامیابی اور ناکامی کا خیال کئے بغیر جدوجہد جاری رکھنا چاہئیے۔

عمل کے ساتھ ساتھ فاضل مصنف نے یقین، تصادم، صبر و استقلال، عزم بلند جرأت و ہمت اور قوت و طاقت کی اہمیت کو بیان کیا ہے۔ اور اس بات کو دکھایا ہے کہ اقبال کے نظریۂ اخلاق میں ان اقدار کے کیا معنی ہیں اور یہ کس طرح خودی کی استحکام میں معلون ہوتے ہیں۔

باب پنجم سلبی اقدار ہے۔ اس باب میں (۱) عجمی تصوف (۲) ملائیت (۳) سوال (۴) یاس، حزن اور خوف اور (۵) تقلید سے بحث کی گئی ہے۔

(۱) عجمی تصوف : فاضل مصنف کا کہنا ہے کہ اقبال نے سب سے زیادہ جس سلبی قدر کے خلاف آواز بلند کی ہے وہ عجمی تصوف ہے۔ عجمی تصوف سے ان کی مراد نظریات وحدۃالوجود، بے ثباتی کائنات، نفی خود، رہبانیت اور صبر ہے۔ فاضل مصنف نے ایک سرسری جائزہ لیتے ہوئے بجا طور پر یہ بات بتائی ہے کہ اسلامی تصوف میں عجمی اثرات اثر انداز ہوئے اور تصوف کو اسلام سے کوسوں دور کردیا۔

اسکے بعد اقبال کا نظریۂ وحدت الوجود پیش کیا گیا ہے اور صحیح طور پر

یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ اقبال وحدت الوجود کے زبردست مخالف تھے اور اس نظریہ کو خودی کی استحکام کے لئے سم قاتل سمجھتے تھے ۔

(۲) ملائیت : اقبال کا نظریۂ ملائیت پیش کرتے ہوئے انکے چند اشعار دے دئیے گئے ہیں۔

(۳) سوال : فاضل مصنف نے بتایا ہے کہ سوال کے معنی کوشش اور محنت کے بغیر کسی چیز کے حصول کی تمنا ہے ۔ یہ تمنا ' انا ' یا ' خودی ' کو کمزور کرتی ہے اسائے اقبال اسکے مخالف ہیں ۔

(٤) یاس ، حزن اور خوف کو خودی کی استحکام کے منافی سمجھا گیا ہے ۔ اور اس بیان کی تائید میں اقبال کے اشعار پیش کردئے گئے ہیں ۔

(٥) تقلید کا ذکر کرتے ہوئے فاضل مصنف نے تقلید فرنگی کی خاص طور پر مذمت کی ہے ۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ انھوں نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ اقبال زمانۂ انحطاط میں تقلید کی اجازت دیتے ہیں ۔ صرف اجازت ہی نہیں بلکہ ان کے نزدیک تقلید اولیٰ تر ہے ۔

فاضل مصنف نے بعض چیزوں پر سرسری نظر ڈالی ہے مثلاً تقلید فرنگی کو برا سمجھتے ہیں ۔ سوال یہ ہے کہ تقلید فرنگی کیوں قابل مذمت ہے ؟ اخلاقی ترقی میں تقلید فرنگی سے کیا کیا رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں ؟ کہاں تقلید فرنگی ہونی چاہئیے اور کہاں نہیں ہونی چاہئیے ؟ کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی قوم میں کچھ محاسن ہوں تو انکی بھی تقلید نہ کی جائے ؟ اسی طرح زمانۂ انحطاط میں تقلید اقبال کی رائے میں اولیٰ تر ہے ۔ لیکن کس چیز کی تقلید ہونی چاہئیے ؟ ان تمام تر امور کی وضاحت ضروری تھی ۔

باب ششم : اجتماعی اقدار (ایجابی) پر مشتمل ہے ۔ اس باب میں فرد اور جماعت ، حریت ، مساوات اور اخوت ، اور وحدت مقاصد سے بحث کی گئی ہے ۔

فرد اور جماعت پر ایک طویل بحث ہے ۔ شروع میں فرد اور معاشرے میں رشتہ دکھایا گیا ہے ، اور اس ضمن میں مختلف نظریات پیش کئے گئے ہیں ۔ مثلاً میکانکی نظریہ ۔ وہ نظریہ جس کی روسے معاشرہ (اور اس کی قانونی شکل ریاست) ایک جسم نامی ہے اور افراد اس جسم نامی کے مختلف اعضاء ۔ اسکے بعد اقبال کا نظریہ پیش کیا گیا ہے ۔ اور فاضل مصنف نے اقبال کے مختلف اقتباسات سے اس بات کو ثابت

کیا ہے کہ اقبال کے یہاں شروع میں معاشرہ کو فرد پر برتری حاصل ہے ۔ اسکے بعد جماعت اور فرد دونوں کو برابر اہمیت دینے کی کوشش کی گئی ہے اور آخری دور میں فرد جماعت سے بڑھ جاتا ہے ۔ اقبال کا کہنا ہے ، حیات ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ قوم کے افراد کسی آئین مسلم کی پابندی سے اپنے جذبات و میلانات کے حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تباین و تناقض مٹ کر تمام قوم کیلئے ایک قلب مشترک پیدا ہوجائے ۔

فاضل مصنف نے اقبال کے خیالات کی بڑی کامیابی کے ساتھ ترجمانی کی ہے ۔ لیکن ایک اہم نکتہ اگر واضح کردیا جاتا تو بہتر ہوتا ۔ وہ یہ ہے : اقبال کے نزدیک ام‌الفضائل خودی اور اناکی تکمیل ہے ۔ لہذا جو چیزیں اسکی معاون ہیں وہ خیر ہے اور جو چیزیں اسکی مخالف ہیں وہ شر ، چاہے وہ افراد میں ہو یا معاشرہ میں ۔

ملت کی ' اجتماعی انا ' کی تربیت کے لئے اقبال حریت ، مساوات ، اخوت ، تنظیم ، عزائم و مقاصد میں اتحاد لازمی قرار دیتے ہیں ۔ فاضل مصنف نے مندرجۂ بالا اقدار کے فرداً فرداً اقبال کے الفاظ میں معنی بتائے ہیں اور اقبال کے اشعار پیش کیے ہیں ۔ یہ بیان اخلاقی سے زیادہ سیاسی ہوتا چلا گیا ہے ۔ یوں تو اخلاق اور سیاست میں ایک حد فاصل کلیتہً قائم نہیں کی جاسکتی ہے ۔ پھر بھی اخلاقیات کی کتاب میں اخلاق کا پلہ سیاست کے مقابلے میں بھاری ہونا چاہئے ۔

باب ہفتم ' اجتماعی اقدار (سلبی) کو حاوی ہے ۔ اس باب میں غلامی ' وطنیت ، ملوکیت ، جمہوریت ' آمریت ، سرمایہ‌داری ' اشتراکیت اور خلافت کا ذکر ہے ۔

فاضل مصنف کے دماغ میں ضرور یہ بات ہوگی کہ مندرجۂ بالا طرز حکومت کس طرح خودی کے استحکام ، اس کی ترقی اور اس کی تکمیل میں رکاوٹیں پیدا کرتی یا معاون و مددگار ثابت ہوتی ہیں ۔ لیکن یہ چیز کتاب کے صفحہ پر نہیں آسکی ۔ فاضل مصنف نے صرف مختلف طرز حکومت کی تفصیل پر ہی اکتفا کرلیا ۔ انہوں نے بتایا ہے کہ اقبال کس طرز حکومت کو چاہتے تھے اور دوسری طرز حکومت کے متعلق ان کا کیا نظریہ تھا ۔

مختلف قسم کی طرز حکومت علم سیاست کا ورثہ ہے نہ کہ علم اخلاقیات کا ۔ علم اخلاقیات میں تو اس بات کی ضرورت ہے کہ کس طرح کی حکومت میں اخلاق کی قدریں بھا طور پر اجاگر ہوسکتی ہیں ۔

جہاں تک اقبال کا نظریۂ جمہوریت و اشتراکیت کا تعلق ہے خلیفہ عبدالحکیم صاحب کی کتاب «فکر اقبال» (صفحہ ۲٤۱ - ۳۰۱) میں اس پر کافی بحث ہوچکی ہے۔ موجودہ بحث اور اس میں کوئی خاص تفاوت نظر نہیں آتا۔ بلکہ یہ اس کا ایک جز معلوم ہوتی ہے۔

باب ہشتم میں ما بعد الطبعیاتی نظریات سے بحث ہے۔ اس باب میں توحید، رسالت، آزادی ارادہ اور حیات بعد الممات کی وضاحت کی گئی ہے۔ فاضل مصنف نے بڑی عمدگی سے توحید و رسالت کے مقام کو اقبال کے اخلاقی نظریہ میں پیش کیا ہے۔ اور صاف طور پر یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ بغیر توحید و رسالت کے اقبال کا نظریۂ اخلاق ممکن ہی نہیں ہے۔ یہ اقبال کے نظریۂ اخلاق کے بنیادی تصورات ہیں۔

توحید و رسالت کے بعد آزادی ارادہ پر ایک فلسفیانہ بحث ہے۔ اس ضمن میں مسئلۂ جبر و قدر، علت و معلول اور یکسانیت فطرت پر خاص توجہ دی گئی۔ فاضل مصنف نے اسپینوزا، لیبنز، ہیوم، کانٹ، فشٹے، جیمز، برگساں وغیرہ کے نام پیش کئے ہیں۔ لیکن جہاں تک ان کے نظریوں کا تعلق ہے، وہ برائے نام ہیں۔ ایک دو جملوں میں ان کے نظریات کو پیش کرکے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ اس خیال کے حامی تھے۔

مثلاً فاضل مصنف کا کہنا ہے «کانٹ اس دور کا پہلا مفکر ہے جس نے انسان کو باختیار قرار دیا۔ وہ اختیاریت کا بڑا زبردست حامی تھا۔ لیکن منطقی طور پر اس کے نظرے میں یہ خامی ہے کہ وہ اسے بالواسطہ یا بلا واسطہ کسی طرح بھی ثابت نہیں کرتا۔ بلکہ اسکی بنیاد محض شہادت ضمیر وغیرہ پر رکھتا ہے۔ اور اگر اس سلسلے میں کچھ کہتا بھی ہے تو یہ کہ اگر آزادی ارادہ کو عقل استدلالی سے ثابت کردیا جائے تو وہ اختیاریت نہ رہے گی جبریت ہوجائے گی۔ کیونکہ جن علل کی بنا پر اختیاریت کو ثابت کیا جائیگا (حالانکہ یہ ممکن نہیں) تو اختیاریت (آزادی ارادہ) ان ہی کے ماتحت ہوجائیگی اور اس طرح جبریت بن جائیگی»

کانٹ کے نظریۂ اخلاق پر مفصل تبصرہ کرنے کے لئے خود اپنی جگہ ایک کتاب کی ضرورت ہے جو یہاں ممکن نہیں ہے۔ تاہم چند ضروری باتیں بتادینی لازمی ہیں۔
(الف) کانٹ آزادی ارادہ کا قائل تھا۔ لیکن ان کے نظریہ میں آزادی ارادہ کے معنی یہ نہیں ہیں کہ انسان آزاد مطلق ہے۔ بلکہ آزادی ارادہ کا مفہوم عملی عقل (Practial Reason) کی مکمل پیروی ہے۔

(ب) کانٹ کے نظریہ میں علت و معلول دماغ سے الگ اپنا کوئی مقام نہیں رکھتے۔
یہ قوت استدراک کی مفروضہ (Category of Understanding) ہے۔ لہذا علت و
معلول کے نظریہ پر آزادی رائے کو ثابت کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

(ج) کانٹ کے نظریۂ اخلاق کی بنیاد عملی عقل ہے۔ لہذا اگر سرے سے عملی عقل کی
کی اہمیت کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس کا نظریۂ اخلاق بے معنی سا
ہوجاتا ہے۔

کانٹ آزادی ارادہ کو ثابت ضرور کرتا ہے لیکن منطق کی بنیاد پر نہیں بلکہ
عملی عقل کی روشنی میں اور کانٹ کی عملی عقل وجدان سے مماثلت رکھتی ہے۔

آزادی ارادہ کے دو مختلف پہلو ہیں۔ پہلا Indeterminism ہے جس کے
مطابق انسان آزاد مطلق ہے۔ اس پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ نہ تو اس پر اس کی عادت
اثر انداز ہوتی ہے اور نہ ماضی کا عمل اس کے حال کے کردار میں مخل ہوتا ہے۔

دوسرا پہلو Self-Determinism کا ہے جس کے مطابق انسان اپنی فطرت کے
ہاتھوں پابند ہے۔ ہر انسان کا شعور اس کی رہنمائی کرتا ہے۔ وہ اپنے ماضی کے کردار
سے متاثر ہوتا ہے اور مستقبل کے لئے راہیں متعین کرتا ہے۔

فاضل مصنف کے بیان سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا اقبال Indeterminism یا Self-Determinism
کے پیرو تھے۔

آخر میں حیات بعد الممات کے پیچیدہ سوال پر بحث کی گئی ہے۔ فاضل
مصنف نے بڑی خوبی کے ساتھ مختلف مفکرین کے نظریۂ روح اور حیات بعدالموت کو
پیش کیا ہے۔ انہوں نے بتایا ہے کہ اقبال بقائے روح انسانی کے قائل ہیں۔ لیکن وہ
اسے نہ اخلاقی مفروضہ قرار دیتے ہیں اور نہ صرف اعتقاداً تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ آزادی
ارادہ کی طرح اسے بھی اعلیٰ اخلاق کا انعام تصور کرتے ہیں۔ ڈاکٹر اقبال قرآن کی
مختلف آیات پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ "قرآن حکیم نے انسانی حیات بعد موت کے
جواز میں جو دلیل دی ہے اس کی اساس تاریخ کے کسی وقوع پر نہیں بلکہ ہر انسان کے
ذاتی تجربے پر ہے۔ بعینہ یہی دلیل سائنس کی جدید تحقیق و تدقیق نے پیش کی ہے۔
اور وہ یہ ہے کہ جس طرح پہلی دفعہ انسانی وجود کے واحد سے اکائیاں یکجا ہوگئیں
اور انسان پیدا ہوا اس طرح اس کی موت کے بعد ایک بار پھر وہی واحد سے یکجا
ہوکر اس کی دوبارہ تخلیق کا ذریعہ بن سکتے ہیں"۔ اقبال صاف طور سے کہتے ہیں کہ

حیات بعد ممات آواگون نہیں ہے ۔ قرآن سائنس کے اس نظریہ کی حمایت کرتا ہے کہ تمام زندگی ایک احترامی حرکت ہے جس میں قدم پیچھے ہٹانے کا کوئی امکان ہی نہیں ۔

علم اخلاقیات میں مختلف مدارس فکر ہیں ۔ مثلاً نظریۂ مسرت (Hedonism)، نظریۂ وجدانیت (Intuitionism) ، کانٹ کا نظریہ (Formalism of Kant) ، ارتقائی نظریۂ مسرت (Evolutionary Hedonism) ، تکمیل ذات کا نظریہ (Perfectionism or Self-Realisation) وغیرہ وغیرہ۔

اب سوال یہ ہے کہ اقبال کا نظریۂ اخلاق ان سب نظریات سے کس حد تک مماثل ہے ۔ کیا اقبال ان نظریات میں کسی ایک کی تائید کرتے ہیں یا سرے سے سب کی مخالفت اور اپنا ایک جدا گانہ نظریہ پیش کرتے ہیں ۔ یہ سوال بہت اہم ہے اور ہمارے غور و خوض کا مستحق ہے . . . . . .

ان قابل توجہ امور کے باوجود « اقبال کا نظریۂ اخلاق » اقبالیات میں اہم اضافہ ہے ۔ فاضل مصنف نے ایک جرأت مندانہ قدم اٹھایا ہے اور بڑی حد تک کامیابی حاصل کی ہے اور اس لحاظ سے وہ قابل مبارکباد ہیں ۔ امید ہے کہ اس کتاب کا پُرجوش خیر مقدم ہوگا ۔ ضخامت ۲۱٤ صفحات، سائز ″۸×″٤ ہے اور ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور سے مل سکتی ہے ۔

تصحیح

صفحہ	س	سطر	غلط		صحیح
پہلے مضمون میں			زرتشی کے بجائے		زرتشتی
صفحہ ۱۹	س	۱۷	تلا کے بجائے		تلاشی
٥٦	س	۲۲	جمہوری اقوام کے بجائے		سلطانی جمہور
٥۸	س	۱۳	ایسے کے بجائے		اپنے
۷۷	س	۲۱	غلی گڑھ کے بجائے		علی گڑھ
۷۹			آخری سطر		پہلی سطر ہے
۸۲	س	۹	العربی کے بجائے		عربی
۸٥	س	۳	اتوضیح کے بجائے		لتوضیح
۹۱	س	٥	[illegible]	"	مختلف
۹٦	س	۲٦	ھامنس	"	ھامش
۱۰۸	س	۱۸	عنایت	"	غایت
۱۱۰	س	۲٦	اصطلاچ	"	اصطلاح
۱۱۲	س	۱۰	اجنہاد	"	اجتہاد
۱۱٤	س	۱۳	احلاق	"	اخلاق
۱۱۹	س	۲۳	ھونی	"	ھوتی
۱۲۰	س	۹	کئی	"	گئی
۱۲۰	س	۲٤	بے نعلقی	"	بے تعلقی
۱۲٤	س	۱	اقبال کا	"	[illegible] کے

شریف الحسن بلگرامی پبلشر نے مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ میں چھپوا کر
دفتر پرووائس چانسلر علی گڑھ سے شائع کیا -

فکر و نظر

جلد ۲ نمبر ۳

فکر و نظر

جولائی ۱۹۶۱

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپئے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ دو روپئے (علاوہ محصول ڈاک)

فکر و نظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت
ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی و سکریٹری ادارۂ فکر و نظر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
کے پتے پر کی جائے

فہرست مضامین

آداب المتعلمین اور طوسی

از

جناب مولانا امتیاز علی عرشی، رام پور

ڈاکٹر یحیی الخشاب نے مجلہ «معہد المخطوطات العربیہ» جلد ۳ شمارہ ۲ بابت ماہ نومبر سنہ ۱۹۵۷ع میں «آداب المتعلمین» کا متن شائع کیا ہے، جو ۱۲ فصلوں میں منقسم اور اتنے ہی صفحات پر مشتمل ہے۔

یہ رسالہ تین بار ایران میں چھپ چکا ہے، پہلے سنہ ۱۲۸٦ھ میں، دوبارہ سنہ ۱۳۱۰ھ میں اور تبارہ ۱۳۱۵ھ میں، اور ہر بار مختلف چھوٹے چھوٹے رسالوں کے ساتھ اس کی اشاعت کی گئی تھی۔

ڈاکٹر خشاب نے اسے خواجہ نصیرالدین ابو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسی متوفی سنہ ٦۷۲ھ (۱۲۷٤ع) اور مشہور بہ محقق طوسی کی تالیف قرار دیا ہے۔

اس انتساب کی متعدد دلیلیں قرار دی جاسکتی ہیں:

پہلی یہ کہ خشاب کے پاس جو مخطوطہ ہے اُس کے آخر میں کاتب نے محقق طوسی کو رسالے کا مولف ظاہر کیا ہے۔

دوسری یہ کہ مذکورۂ بالا ایرانی ایڈیشنوں میں سے آخریٰ دو میں بھی اسے طوسی کا رسالہ قرار دیا گیا ہے۔

تیسری یہ کہ صاحب «کشف الحجب» (ص ۳۲) اور مؤلف «روضات الجنات» (ص ٦۰٦) نے بھی اسے طوسی کی تالیف قرار دیا ہے۔

چوتھی یہ کہ ڈاکٹر بروکلمان نے اپنی تاریخ «آداب عربیہ» (تتمہ: ۱ / ۹۲۸) میں متعدد کتابخانوں کی فہرستوں کی شہادت پر اسے طوسی کی تصانیف میں شمار کیا ہے۔

حاجی خلیفہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے[1]۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ اُس کے سامنے اُس کا کوئی نسخہ نہ تھا اس لئے اس نے اس کے ابتدائی الفاظ نہیں لکھے مگر

۱۔ کشف الظنون: ۱/٤۳ طبع استنبول ۱۳٦۰ھ (۱۹٤۱ع)

اُس نے جس کتاب میں اس رسالے کا ذکر پڑھا تھا، وہ کوئی پرانی تصنیف ہوگی اس لئے اس نے اس کا مولف « بعض المتقدمین » کو قرار دیا ہے۔

رضا لائبریری رامپور میں اس کا جو نسخہ محفوظ ہے، اس کے خاتمے میں بھی اسے «افضل العلما خواجه نصیر الدین طوسی» کا مولفه لکھا ہے۔

لیکن ان سب باتوں کے باوجود میرا گمان ہے کہ یہ رسالہ محقق طوسی کی تالیف نہیں ہوسکتا اس کے وجوہ حسب ذیل ہیں :

پہلی وجہ یہ ہے کہ طوسی کی بہت سی کتابیں ہمارے پاس موجود، اور آج تک عربی مدارس کے نصاب میں داخل ہیں اس لئے صاحبان نظر بآسانی اس بات کا فیصلہ کرسکتے ہیں کہ اس کا انداز تحریر طوسی جیسا نہیں ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات ڈاکٹر خشاب کو بھی کھٹکی ہے اس لئے اُنھوں نے اس کی تاویل و توجیہ کی خاطر فرمایا ہے کہ : لعلها کانت فارسیةً و عُرّ بت ، (شاید یہ رسالہ فارسی میں تھا ، کسی نے عربی میں ترجمہ کردیا ہے) ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے آخر میں لکھا ہے کہ طالب علم کے لئے ضروری ہے کہ تھوڑا بہت فن طب بھی سیکھے اور طب سے متعلق جو حدیثیں مروی ہیں اُن سے برکت حاصل کرے - یہ حدیثیں « الشیخ الامام ابو العباس المستغفری» نے اپنی کتاب موسوم بہ « طب النبی » میں جمع کردی ہیں۔

المستغفری کے متعلق « شذرات الذهب » (۲۴۹/۳) میں لکھا ہے کہ یہ اپنے عہد میں ماوراءالنہر کے یکتا محدث شمار کئے جاتے تھے اور ثقہ اور صاحب تصنیف حافظ حدیث تھے انھوں نے سنہ ۴۳۲ ھ (۱۰۴۰ع) میں انتقال کیا ہے -

یہ بات طے شدہ ہے کہ محقق طوسی شیعی امامی تھے اور «کشف الحجب» سے معلوم ہوتا ہے کہ شیعہ مصنفین نے بھی « طب الائمہ» اور «طب النبی » کے نام سے اسلامی طب پر کتابیں لکھی تھیں - نیز یہ بھی مسلم ہے کہ محقق طوسی کے عہد تک، بلکہ خود ان کے اپنے پاس بھی کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ موجود تھا - اس صورت میں یہ ماننے کو جی نہیں چاہتا کہ وہ مذہبی یا نیم مذہبی معاملات میں کسی غیر شیعی مصنف کی کتاب دیکھنے کی سفارش کریں گے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ «آداب التعلمین» میں دو جگہ «محمد بن الحسن» کا نام آیا ہے - پہلے « فصل فی التوکل » میں اور پھر «فصل فی التحصیل » میں۔ ڈاکٹر خشاب نے اس

موقع پر حاشیے میں لکھا ہے کہ اس سے مراد حضرت امام مہدی ہیں جو دشمنوں کے خوف سے روپوش ہوگئے ہیں۔

ان دو میں سے پہلی جگہ مولف نے لکھا ہے کہ محمد بن الحسن راتوں کو جاگتے رہتے تھے، اور جب کوئی علمی مشکل حل کر لیتے، تو فرماتے تھے کہ بادشاہوں کے فرزندوں کو یہ مزا کہاں آسکتا ہے۔ دوسری جگہ نقل کیا ہے کہ محمد بن الحسن رات کو سوتے نہ تھے، اور اپنے پاس کئی ایک کتابیں رکھ لیتے تھے، تاکہ ایک موضوع کی کتاب سے اکتا جائیں تو دوسرے موضوع کی کتاب پڑھنے لگیں۔ نیز اپنے پاس پانی رکھ لیا کرتے تھے، اور اس سے نیند کو بھگاتے اور کہتے تھے کہ نیند بھی ایک قسم کی حرارت اور سوزش ہے۔ اسے پانی سے دبانا چاہیے۔

جو اصحاب اس سے آگاہ ہیں کہ اہل تشیع اپنے ائمہ کے بارے میں کیا عقیدہ رکھتے ہیں، وہ کبھی باور نہیں کرسکتے کہ کوئی صاحب علم شیعہ مصنف یہ بات کسی امام کے سلسلے میں لکھ سکتا ہے۔ مشکل مسائل حل کرنے کے لئے رات رات بھر جاگنا اور جب نیند زیادہ ستائے، تو چہرے اور آنکھوں پر پانی کے چھینٹے دینا امام موید من اللہ کا کام نہیں ہوسکتا۔

ایرانی ایڈیشنوں میں سے آخری دو میں محمد بن الحسن الطوسی لکھکر شاید اس الجھن کو دور کرنے کی سعی کی گئی ہے، جس کا یہ مطلب قرار پاتا ہے کہ یہاں شیخ الطائفہ محمد بن الحسن الطوسی متوفی ۴۵۹ھ (۱۰۶۶ع) مراد ہیں۔ لیکن یہ بات رد ہو جاتی ہے جب ہم ابن البزاز الکردری متوفی ۸۲۷ھ (۱۴۲۴ع) کی کتاب «مناقب الامام الاعظم» (ص ۱۶۳ طبع حیدرآباد ۱۳۲۱ ھ) میں دیکھتے ہیں کہ یہ باتیں امام اعظم کے شاگرد رشید امام محمد بن الحسن الشیبانی متوفی ۱۸۹ ھ (۷۹۵ع) کے تذکرے میں نقل کی گئی ہیں۔

چوتھی وجہ جو سب سے اہم اور اس بحث میں حجت قاطع کی حیثیت رکھتی ہے یہ ہے کہ طریق تعلیم و تعلم پر ایک اور عربی رسالہ «تعلیم المتعلم طریق التعلم» کے نام سے مشہور ہے۔ ہمارے پاس اس کا جو مطبوعہ نسخہ موجود ہے، وہ برہان الدین ابراهیم بن اسمعیل رومی کی شرح کے ساتھ سنہ ۱۲۸۹ھ میں استنبول میں چھپا تھا۔

«آداب المتعلمین» کا اس کتاب سے مقابلہ کیا جائے، تو معلوم ہوتا ہے کہ «آداب» اس کتاب کا خلاصہ ہے، جس میں اشعار، احادیث اور دیگر اقوال اور عبارتیں کم بھی کی گئی ہیں، ور جگہ جگہ الفاظ، فقرے اور جملے بڑھائے بھی گئے ہیں۔ ایک بات کا التزام کیا گیا ہے

اور وہ یہ کہ «تعلیم المتعلم» کے کل عربی شعر اور اشخاص کے جس قدر نام آئے تھے وہ سب بجز ایک محمد بن الحسن کے محذوف کردیے گئے ہیں۔

ان دونوں کے باھمی تعلق کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے آپ سب سے پہلے دونوں کی فہرست مضامین ملاحظہ فرمائیے[1] :

تعلیم المتعلم	آداب المتعلمین
۱ــفصل فی ماھیة العلم و الفقه و فضله	۱ــفصل فی ماھیة العلم و فضله
۲ــفی النیة فی حال التعلم	۲ــفی النیة
۳ــفی اختیار العلم و الاستاذ و الشریک والثبات	۳ــفی اختیار العلم و الاستاذ و الشریک و الثبات
٤ــفی تعظیم العلم و اھله	٤ــفی الجد و المواظبة و الهمة
٥ــفی الجد و المواظبة و الهمة	٥ــفی بدایة السبق و قدره و ترتیبه
٦ــفی بدایة السبق و قدره و ترتیبه	٦ــفی التوکل
۷ــفی التوکل	۷ــفی وقت التحصیل
۸ــفی وقت التحصیل	۸ــفی الشفقة و النصیحة
۹ــفی الشفقة و النصیحة	۹ــفی الاستفادة؟
۱۰ــفی الاستفادة	۱۰ــفی الورع فی التعلم
۱۱ــفی مایورث الحفظ و النسیان	۱۱ــفی مایورث الحفظ و النسیان
۱۲ــفی ما یجلب الرزق و ما یمنع و مایزید فی العمر و ما ینقص	۱۲ــفی ما یجلب الرزق و ما یمنع و ما یزید فی العمر و ما ینقص

ان دونوں فہرستوں میں صرف اتنا بل ھے کہ «تعلیم المتعلم» کی چوتھی فصل «فی تعظیم العلم و اھله» «آداب المتعلمین» میں نہیں ھے، اور «اداب» کی دسویں فصل «فی الورع فی التعلیم» «تعلیم المتعلم» میں نظر نہیں آتی۔ باقی رھے ان دونوں فصلوں کے مطالب و مضامین، تو وہ دوسری فصلوں کے ضمن میں دونوں کے اندر موجود ھیں۔

اس کے بعد دونون کے دیباچے دیکھئیے[2] :

۱ــ کشف الظنون میں تعلیم المتعلم کی ۱۳ فصلیں لکھی ھیں اور ان کی گنتی یوں پوری کی ھے کہ گیارھویں فصل کو بحث ورع میں، ۱۲ ویں فیمایورث الحفظ اور ۱۳ ویں فی ما یجلب الرزق میں شمار کیا ھے۔

۲ــتعلیم المتعلم کی یہ عبارت اور اگلی عبارتیں یہی شرح تعلیم المتعلم از ابراہیم رومی مطبوعہ استنبول ۱۲۸۹ھ سے نقل کی گئی ھیں۔

تعليم المتعلم

و بعد فلما رايت كثيرا من طلاب العلم فى زماننا يجدون الى العلم لا يصلون، و من منافعه و ثمراته و هى العمل به و النشر يحرمون، لما انهم أخطأوا طرائقه و تر كوا شرائطه ـ و كل من اخطأ الطريق ضلّ، ولاينال المقصود قلّ او جلّ ـ أردت و أحببت أن أبين لهم طريق التعلم على ما رأيت فى الكتب و سمعت من اساتيذى اولى العلم و الحكم ـ

آداب المتعلمين

و بعد فكثير من اطلاب العلم لايتيسر لهم التحصيل، و ان اجتهدوا، ولا ينتفعون من ثمراته و ان اشتغلوا، لانهم أخطأوا طريقه، و تركوا شرائطه، وكل من أخطأ الطريق ضل و اضل، فلا ينال المقصود ـ فاردت أن أبين طريق التعلم على سبيل الاختصار على ما رايت فى الكتب و سمعت من اسانيذى اولى العلم ـ

اس کے بعد دوسری فصل کی ابتدائی عبارتیں ملاحظہ کیجئے :

تعليم المتعلم

فصل فى النية ـ ثم لا بد له من النية فى زمان تعلم العلم، اذ النية هى الاصل خاصة فى جميع الاحوال لقوله عليه السلام : انما الاعمال بالنيات ـ حديث صحيح ـ روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : كم من عمل يتصور بصورة اعمال الدنيا و يصير بحسن النية من اعمال الآخرة ـ وكم من عمل يتصور بصورة اعمال الآخرة، ثم يصير من اعمال الدنيا بسوٓ النية ـ

و ينبغى ان ينوى المتعلم بطلب العلم رضاء الله تعالى و الدار الآخرة و إزالة الجهل عن نفسه و عن سائر الجهال و إحياء الدين و إبقاء الاسلام (ص ١٧)

آداب المتعلمين

فصل فى النية ـ لابد لطالب العلم من النية فى تعلم العلم، اذ النية هى الاصل خاصة فى جميع الاحوال لقوله عليه السلام : انما الاعمال بالنيات ـ

فينبغى أن ينوى المتعلم بطالب العام رضاء الله و إزالة الجهل عن نفسه و عن سائر الجهال و إحياء الدين و إبقاء الاسلام ـ

«آداب» كي چوتھي فصل كي يه عبارت «تعليم» كے ساتھ پڑھیے :

آداب المتعلمین	تعلیم المتعلم
و لا بد لطالب العلم من الهمة العالية فى العلم ، فان المرء يطير بهمته كالطير يطير بجناحيه ۔ فلابد ان يكون همته على حفظ جميع الكتب ليحصل البعض ۔	و لابد لطالب العلم من الهمة العالية فى العلم فان المرءَ يطير بهمته كالطير يطير بجناحيه ــ فمن كانت همته ، حفظ جميع كتب محمد بن الحسن و اقترن بذلک الجد و المواظبة ۔ فالظاهر انه يحفظ اكثرها او نصفها ۔ (ص ٤٢)

پانچویں[1] فصل کا آغاز «تعلیم المتعلم» اور «آداب» میں یوں ہوا ہے :

آداب المتعلمین	تعلیم المتعلم
ينبغى ان يكون بداية السبق يوم الاربعاء كمال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اما من شئ بدئ فى يوم الاربعاء الا وقدتم	كان استاذنا شيخ الاسلام برهان الدين يتوقف بداية السبق على يوم الاربعاء ۔ و كان يروى فى ذلك حديثا ، و يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مامن شئ بدئ يوم الاربعاء الا و قدتم ۔ و هكذا كان يفعل ابوحنيفة و كان يروى هذا الحديث عن استاذه شيخ الاسلام الاجل قوام الدين احمد بن عبدالرشيد ۔
وقيل كل عمل من اعمال الخير لابد ان يقع فى يوم الاربعاء ۔ و هذا لان يوم الاربعاء يوم خلق فيه النور ۔ وهو يوم نحس فى حق الكفار ۔ فيكون مباركاً للمؤمنين ۔	وسمعت ممن اثق ان الشيخ ابا يوسف الهمدانى كان يتوقف كل عمل من اعمال الخير على يوم الاربعاء ۔ و هذا لان يوم الاربعاء يوم خلق فيه النور ۔ وهو يوم نحس فى حق الكفار، فيكون مباركاً للمؤمنين ۔ (ص ٥٠)

اس سے اگلی عبارت دونوں میں یوں ہے :

آداب المتعلمین	تعلیم المتعلم
و اما قدر السبق فينبغى أن قدر السبق للمبتدى قدر ما يمكن ضبطه بالاعاده ۔	و اما قدرالسبق فى الابتداء فكان ابى يحكى عن الشيخ القاضى الامام عمر بن ابى بكر الزرنجى انه قال ، قال مشائخنا ينبغى أن يكون قدرالسبق للمبتدى قدر ما يمكن ضبطه بالا عادة مرتين ۔

[1] ــ تعلیم التعلیم میں یہ چھٹی فصل ہے ۔

«فصل فی الاستفادة» کے تحت حسب ذیل عبارتیں قابل غور ہیں:

و وصی فقیہ من زھاد الفقہاء طالب العلم و ینبغی لطالب العلم علیک ان یتحوز عن الغیبة علیک ان تتحوز عن الغیبة و عن مجالسة و عن مجالسة المکثار۔
المکثار۔ (ص ۷۰)

آخر میں دو اور عبارتیں نقل کرنے کو جی چاہتا ہے۔ یہ دونوں زیادہ وضاحت کے ساتھ ثابت کردیتی ہیں کہ «آداب المتعلمین» زرنوجی کی «تعلیم المتعلم» کا خلاصہ ہے۔

زرنوجی نے (ص ٤٥) میں لکھا ہے کہ ظہیر الدین مفتی الائمہ الحسن بن علی المرغینانی نے ہمیں یہ شعر سنایا تھا:

الجاهلون کموتی قبل موتهم — یعنی جاہل اپنی موت سے پہلے ہی
والعالمون و ان ماتوا فاحیاء — مردوں جیسے ہوتے ہیں اور عالم مرنے کے بعد بھی زندہ رہتے ہیں۔

«آداب المتعلمین» میں اس شعر کے ایک مصرع کی نثر کرتے ہوئے لکھا ہے:

«قیل» المومنون العالمون و إن ماتوا فاحیاء یعنی کہا گیا ہے کہ عالم ایمان والے مر کے بھی زندہ رہتے ہیں۔

ایک اور موقع پر زرنوجی نے لکھا ہے:

و من التعظیم ان یجود کتابة الکتاب، و لایقرمط ویترک الحاشیة التی یقرمط فیها غالباً الا عندالضرورة. ورأی أبوحنیفة کا تباً یقرمط فی الکتابة فقال: لا تقرمط، لانک إن عشت تندم و إن مت تشتم، (ص ۳۳)

اور یہ بھی (کتاب کی) تعظیم ہے کہ اس کی کتابت عمدہ کرے اور باریک اور گھچ پچ نہ لکھے اور حاشیہ میں باریک لکھا جاتا ہے، چھوڑدے، الا یہ کہ ضرورت ہو۔ امام ابوحنیفہ نے ایک کاتب کو دیکھا کہ باریک اور گھچ پچ لکھ رہا ہے تو کہا: ایسا مت لکھو کیونکہ جیتا رہا تو پشیمان ہوگا، اور مر گیا تو تجھے برا کہا جائے گا۔

«آداب المتعلمین» میں امام ابوحنیفه کا نام لیے بغیر اس مطلب کو یوں ادا کیا ہے:

و ینبغی ان یجود کتابة الکتاب و لا یقرمط و یترک الحاشیة الا عند الضرورة، لانه إن عاش ندم و إن مات شتم۔

مناسب ہے که کتاب کی لکھائی اچھی کرے اور باریک اور گھچ بچ نه لکھے اور حاشیه چھوڑے الایه که کوئی ضرورت ہو کیونکه اگر جیے گا تو پچھتاے گا، اور مرے گا تو اُسے برا کہا جاے گا۔

ان عبارتوں کے تقابل سے یه یقین ہوجاتا ہے که ان دونوں رسالوں میں گہرا علاقه ہے، اور یه بھی بآسانی فیصله کیا جاسکتا ہے که «تعلیم المتعلم» اصل ہے اور «آداب المتعلمین» اُس کا خلاصه - یه بات بھی نظر کے سامنے آجاتی ہے که «آداب» میں جو باتیں بغیر حوالے کے مذکور ہیں، «تعلیم المتعلم» میں ان کے حوالے بھی دیے گئے ہیں۔

اس نتیجے کے تسلیم کرلینے کے بعد یه دیکھنا ضروری قرار پاتا ہے که «تعلیم المتعلم» کا مولف کون ہے تاکه یه فیصله کیا جائے که اس کی کتاب کا خلاصه محقق طوسی کر بھی سکتا ہے یا نہیں۔

مورخوں نے اس رساله کے مولف کا نام برهان الدین یا برهان الاسلام زرنوجی بتایا ہے - زرنوج یا زرنوق ماوراء النهر (ترکستان) کا ایک شہر تھا جو ساتویں صدی ہجری تک شہرت و ناموری کا مالک رهکر ناپید ہوگیا۔

زرنوجی کے حالات پردۂ خفا میں مستور ہیں - لیکن اتنا معلوم ہوتا ہے که وه مشہور حنفی فقیه برهان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر الفرغانی متوفی سنه ۵۹۳ھ (۱۱۹۷ع) کا شاگرد ہے[۱] - یه بزرگ فقه حنفی کی مشہور کتاب «الهدایه» کے مصنف ہونے کی حیثیت سے عالم گیر شہرت کے مالک ہیں۔

اس کے دوسرے استاد فخر الدین حسین بن منصور بن محمود اوزجندی معروف به قاضی خاں ہیں، جو فقه حنفی کی مشہور کتاب فتاوی قاضی خاں کے مولف ہیں اور سنه ۵۹۲ھ (۱۱۹۶ع) میں فوت ہوئے ہیں[۲]۔

۱ـــ معجم البلدان حموی: ۳۸۷/۴، الجواهر المضیئه ۲/۲۰۱۔

۲ـــ الجواهر ۱/۲۱۲ و ۳۶۴ و اعلام الاخیار کفوی: ۲۰۱ الف، الفوائد البهیه: ۶۵، شرح تعلیم المتعلم: ۱۷، ۲۱، ۲۳، ۳۵، ۴۶، ۶۱، ۶۴، ۶۸۔

رکن الدین محمد بن ابی بکر معروف به امامزاده مولف «شرعة الاسلام» متوفی سنه ۵۷۳ھ (۱۱۷۷ع) اور قاضی عمر بن بکر الزرنجی متوفی سنه ۵۸٤ھ (۱۱۸۸ع) کے سامنے بھی اس نے زانوے شاگردی ته کیا ھے[۱] ۔

زرنوجی کے سال وفات کا پتا نہیں چلتا ۔ لیکن اساتذہ کی تاریخ ھاے وفات سے قیاس کیا جاسکتا ھے که یه ساتویں صدی کا فاضل ھے اور اس طرح محقق طوسی کا معاصر قرار پاتا ھے ۔

زرنوجی کا یه رساله کم از کم آٹھویں صدی هجری سے علما کے مطالعے میں ھے ۔ ابن ابی الوفا متوفی سنه ۷۷۵ھ (۱۳۷۳ع) نے « تذکرۂ فقہای احناف » میں اس کا اپنے پاس ھونا بتایا ھے[۲] ۔ طاش کوپریزادہ متوفی سنه ۹٦۲ھ (۱۵۵٤-۵۵ع) نے اسے فنی حیثیت سے مسائل مهمه پر حاوی قرار دیا ھے[۳] ۔ محمود کفوی متوفی سنه ۹۹۰ھ (۱۵۸۲ع) نے « اعلام الاخیار » میں اس کی نفاست کی تعریف کی ھے[٤] ۔

متعدد علما نے اس کی شرحیں بھی لکھی ھیں ۔ غالباً سب سے پہلے نوعی نے اس پر شرح لکھی تھی ۔ مگر اس کی شرح اور وہ خود مجہول ھوگئے ۔ اس کے بعد عبدالوهاب شعرانی متوفی سنه ۹۷۳ (۱۵٦۵ع) نے اور پھر ابراهیم بن اسمعیل رومی نے سنه ۹۹٦ھ (۱۵۸۸ع) میں مراد خان ثالث والی قسطنطنیه کے لیے شرح لکھی ۔ یه آخری شرح چھپ چکی ھے اور میرے سامنے ھے ۔ اسحق بن ابراهیم رومی نے « مرآة الطالبین » کے نام سے اور عثمان بازاری نے « تفہیم المتفہم » نام سے بھی شرحیں لکھیں[۵] ۔

قاضی زکریا انصاری متوفی سنه ۹۲۵ (۱۵۱۹ع) نے اس کا خلاصه کرکے اُس کا نام « اللؤ لؤ النظیم » رکھا ۔ یه خلاصه سنه ۱۳۱۹ھ (۱۹۰۱ع) میں مصر سے شائع ھوچکا ھے ۔ حسن بن علی الفقیر نے اس کے مباحث نظم کردیے تھے تاکه طلبا آسانی کے ساتھ یاد کرسکیں[٦] ۔

---

۱ ــ الجواهر : ۲ ۳٦ ، ۲ ۳٦۲، الفوائد : ٦٦

۲ ــ الجواهر : ۲ ۳٦٤ ۔

۳ ــ مفتاح السعادة : ۱/۲۰۰

٤ ـ اعلام الاخیار : ۲۰۱ (الف) ۔

۵ ـ کشف الظنون : ۱ ۲۵٤۰ طبع استنبول سنه ۱۳٦۰ھ ۱۹٤۱) ۔

٦ ــ تاریخ آداب عربیه از بروکلمان تتمه : ۱ ,۸۳۷

علماء یورپ میں اس کا تعارف کب ہوا، اس بارے میں صرف اتنا وثوق کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ سب سے پہلے ریلندس (H. Ralands) کے اہتمام سے سنہ ۱۷۰۹ع میں جرمنی سے اس کی اشاعت ہوئی تھی - بعد ازاں ۱۸۳۸ع میں کیسپری (Caspari) نے فلائیشر (H. L. Fleizher) کے مقدمے کے ساتھ لائبزگ سے شائع کیا - اس ایڈیشن میں رسالے کا لاطینی ترجمہ اور ابراهیم رومی کی شرح بھی شامل تھی -

مشرق میں اس رسالے کی طباعت سب سے پہلے مرشدآباد بنگالا میں سنہ ۱۲٦۵ھ (۱۸٤۹ع) میں ہوئی - بعد ازاں قازان میں ۱۹۰۱ع میں چھپا - ایک مختصر شرح کے ساتھ ٹیونس میں ۱۲۸٦ھ (۱۸٦۹ع) میں، استنبول میں ۱۲۹۲ھ (۱۸۷۵ع) میں، قازان میں ۱۳۱٦ھ (۱۸۹۸) میں اور مصر میں ۱۳۰۰ھ (۱۸۸۳ع) میں چھاپا گیا - ان تاریخوں کے بعد بھی مصر وغیرہ میں کئی بار چھپ چکا ہے[1] -

شیخ عبدالمجید بن نصوح بن اسرائیل نے اس کا ترکی میں ترجمہ کیا اور اُس کا نام «ارشاد الطالبین» رکھا تھا - میں نے اردو میں آزاد ترجمہ کرکے محکمۂ تعلیم ریاست رام پور کے مجلے میں بعنوان «زرنوجی کا نظام تعلیم و تعلم» تقسیم ہند سے پہلے شائع کیا تھا -

غرض جب یہ بات طے ہوگئی کہ «تعلیم المتعلم» کا مؤلف سنی حنفی ہے تو اُس کے یہاں «محمد بن الحسن» نام آئے گا، تو اُس سے مراد امام محمد بن الحسن الشیبانی صاحب امام ابوحنیفه ہوں گے - چنانچه «فصل فی ماهیة العلم» میں زرنوجی نے لکھا ہے که کسی نے محمد بن الحسن سے پوچھا که آپ زهد پر کوئی کتاب کیوں نہیں لکھتے تو اُنھوں نے جواب میں کہا کہ میں نے «کتاب البیوع» لکھ جو دی ہے- اس جگه مؤلف کی مراد بالیقین امام محمد شیبانی ہیں جیساکه شمس‌الائمه سرخسی متوفی سنه ٤۹۰ھ (۱۰۹۷ع) نے «کتاب المبسوط فی الفقه» کی جلد ۱۲ صفحۂ ۱۱۰ (طبع مصر سنه ۱۳۳۱ ھ) میں صراحت کے ساتھه لکھا ہے -

زر نوجی نے ایک موقع پر (ص ۱۰) محمد بن الحسن کے نام سے چند شعر نقل کیے ہیں - شارح نے لکھا ہے که یہاں محمد بن الحسن بن عبد الله بن طاؤس بن هرمز نوشیروان مراد ہیں، جو عالم ربانی کہلاتے تھے - اس کے بعد صفحه ۳۵ پر پھر ان کا حواله ملتا ہے - یہاں ان کی ایک گفتگو امام بخاری سے نقل کی گئی ہے -

---

۱— معجم المطبوعات : ۹٦۹ -

ابن البزاز الکردری نے « مناقب الامام الاعظم » (ص۱٤۷) میں امام محمد شیبانی کا یہی نسب لکھا ہے ، جس سے یقین ہو جاتا ہے کہ یہاں بھی صاحب امام ابوحنیفہ ہی مراد ہیں -

اب یہ بھی سمجھ میں آجاتا ہے کہ مؤلف نے المستغفری کی «طب النبی» کا حوالہ کیوں دیا اور کسی شیعہ مولف کی طب النبی یا طب الائمہ سے کس بنا پر قطع نظر کی-

ان سب وجوہ کی بنا پر مجھے یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے کہ محقق طوسی جیسا علامہ اپنے ایسے معاصر کے کسی رسالے کا خلاصہ کرتا جو اس سے بمراتب شہرت و ناموری میں کم تھا ، اور وہ بھی ایسے مضمون کے رسالے کا جو اس کے دماغ کے سامنے بچوں کے کھیل سے زائد حیثیت کا مالک نہیں ، اور پھر اتنا بھی نہ کرتا کہ کم از کم علماء احناف کے حوالوں کی جگہ اپنے ائمہ اور علما کے حوالے مہیا کر دیتا-

اس رائے کو تقویت حاصل ہوتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ طوسی کے ایک قدیم تذکرہ نگار نے اس کی تصانیف کی لمبی چوڑی فہرست میں اس رسالے کا ذکر نہیں کیا ہے - یہ تذکرہ نگار محمد بن شاکر الکتبی متوفی سنہ ۷٦٤ ھ (۱۳٦۲ ع) ہے اور اس کی کتاب کا نام «فوات الوفیات» ہے[1] -

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ خلاصہ کس نے کیا ؟ سردست اس کا جواب سوائے اس کے کچھ نہیں دیا جا سکتا کہ یہ کوئی متاخر سنّی عالم ہے - چنانچہ برلن کی فہرست میں بھی اس رسالے کا « طریق التعلم » کے نام سے ذکر کرتے ہوئے آلورٹ نے اسے نامعلوم المؤلف ہی قرار دیا ہے -[2]

ایک اور دلچسپ بات کا تذکرہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے - «تعلیم المتعلم» اور «آداب المتعلمین» دونوں میں « الحکمة الفارسیه » کہکر دو شعر نقل کیے گئے ہیں - اول الذکر میں اُن کا متن یہ ہے :

یارِ بد بدتر بود از مارِ بد — حق ذات پاک الله الصمد
یارِ بد آرد ترا سوی جحیم — یار نیکو گیر ، تا یابی نعیم

«آداب المتعلمین» کے خشاب والے نسخے میں انہیں اس طرح لکھا ہے :

یار بد بدتر بود از مار بد — تا توانی میگریز از یار بد
مار بد تنہا همن بر جان زند — یار بد بر جان و بر ایمان زند

---

۱ - ملاحظه هو فوات الوفیات : ۲ ; ۱۸٦ تا ۱۸۹ - ۲ - فہرست مخطوطات عربیه : ۱ ,٤۷ -

«آداب» کے ایرانی مطبوعہ نسخوں میں بھی یہی آخری قراءت ملتی ھے۔ لیکن رضا لائبریری کے نسخۂ «آداب» میں یوں ھیں :

حق ذات پاک الله الصمد یار بد بدتر بود از مار بد

مار بد جان را ستاند، ای سلیم یار بد یکسر کشد سوی جحیم

یہ دونوں شعر مثنوی مولانا روم (طبع ایران سنہ ١٣٧٦ ھ مع کشف الابیات) کے صفحۂ ٤٨٨ سطر ٢٣ میں اس طرح منقول ھیں :

حق ذات پاک الله الصمد که بود به مار بد از یار بد

مار بد جانی ستاند، ای سلیم یار بد آرد سوی نار جحیم

ڈاکٹر نکلسن کے نسخۂ مثنوی (ج ٥ ص ١٦٩ طبع لیڈن) میں بھی ان شعروں کی یہی صورت نظر آتی ھے، صرف « نار جحیم » کی جگہ « نار مقیم » لکھا ھوا ھے -

بہر حال یہ شعر مثنوی کے معلوم ھوتے ھیں - بدیع الزمان فروز انفر نے « رسالۂ در تحقیق احوال و زندگانی مولانا » (ص ١٦٩ طبع ایران ١٣١٥ ھ) میں لکھا ھے کہ احمد دده کی صحیح روایت کے مطابق مثنوی کا اختتام ٦٦٦ ھ میں ھوا تھا - اس سے معلوم ھوتا ھے کہ مثنوی کی شہرت بہت جلد پھیل گئی تھی، اور مولانا کے معاصر اس درجہ اس سے متاثر تھے کہ ان کے اشعار کو حکمت فارس مانکر نقل کیا کرتے تھے - بظاہر یہ بھی معلوم ھوتا ھے کہ «تعلیم التعلم» سب سے پرانی کتاب ھے جس میں مثنوی مولانا روم کا اقتباس دیا گیا ھے -

«تعلیم المتعلم» میں ان اشعار کی موجودگی سے یہ بھی قیاس کیا جاسکتا ھے کہ زرنوجی نے اپنا رسالہ سنۂ مذکور کے بعد مرتب کیا تھا - اور چونکہ اس کے ایک استاد امام زادے کا ٥٧٣ھ (١١٧٧ع) میں انتقال ھوا ھے اور یہ ٦٦٦ھ (١٢٦٧ع) تک بقید حیات تھا اس سے معلوم ھوتا ھے کہ زرنوجی نے طویل عمر پائی تھی -

✲ ✲ ✲ ✲

اردو شاعری میں ایہام گوئی

از

ڈاکٹر محمد حسن، شعبۂ اردو، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ایہام[1] کا شمار محاسن کلام میں ہوتا ہے چنانچہ فن بدیع کی[2] بیشتر کتابوں میں اس صنعت کا ذکر ملتا ہے - یہ عربی لفظ ہے جس کے معنی گمان اور غلطی میں پڑنے کے ہیں - فن بدیع کی کتابوں میں اس لفظ کے لغوی معنی بھی دئے ہوئے ہیں چنانچہ فارسی کی قدیم کتاب «حدائق السحرفی دقائق الشعر» مولفۂ رشید وطواط (متوفی ۵۷۳ھ/ ۱۱۷۷ع) میں ایہام کے معنی «به گمان افگندن» بتائے گئے ہیں - اس کے بعد اس فن کی دوسری مشہور کتاب «المعجم فی معاییر اشعار العجم» مولفۂ شمس قیس رازی (متوفی بعد ۶۳۰ھ/۱۲۲۲ع) ہے - اس میں بھی «حدائق السحر» کی پیروی میں علاوہ اصطلاحی معنے کے لفظی معنی بھی درج ہیں - فن بدیع کی دوسری مستند کتابوں مثلاً «مجمع الصنائع» مصنفۂ نظام الدین احمد، «حدائق البلاغه» مصنفۂ شمس الدین فقیر اور «مختصر البدائع» مولفۂ رجب علی امانی میں ایہام کے صرف اصطلاحی معنی بتائے گئے ہیں - فخری بن امیری نے (م بعد/ ۹۶۴ھ) «صنائع الحسن» میں ایہام کے لغوی معنی بھی بتائے ہیں اور اصطلاحی بھی - یعنی شعر کی بنیاد کسی ایک لفظ پر ہو اور اس لفظ کے دو معنی ہوں ایک قریب، دوسرا بعید اور شاعر کی مراد معنی بعید سے ہو[3] -

عربی، فارسی، سنسکرت اور ہندی، چاروں زبانوں میں صنعت ایہام کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں - عربی کی بحث فی الحال نظرانداز کی جاتی ہے - ہندی میں یہ سنسکرت سے آئی -

---

۱ــ یہ تمام معلومات جو لفظ ایہام کے متعلق ہیں استاذی پروفیسر سید مسعود حسن صاحب رضوی کے شکریے کے ساتھ درج کی جاتی ہیں جنہوں نے خاص طور پر میرے لئے انہیں فراہم کیا -

۲ــ محمد بن عمر الرادویانی کی کتاب ترجمان البلاغه جو اس وقت تک فن بدیع کی سب سے قدیم کتاب ہے اس میں اس صنعت کا ذکر نہیں ہے - اس کتاب کے تمام فصول وہی ہیں جو عربی کی ایک کتاب «محاسن الکلام» مؤلفۂ امام نصر بن حسن کے ہیں - اس سے یہ طے پاتا ہے کہ محاسن الکلام میں ایہام کا ذکر نہیں ہے - ترجمان البلاغه ۵۰۷ ہجری (۱۱۱۳ء) سے کافی پہلے لکھی جاچکی ہے -

۳ــ آب حیات میں یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ ایہام گوئی کا رواج اردو میں ہندی دوہروں کے اثر سے آیا - قاضی عبدالودود صاحب نے اپنے ایک خط میں اس کے غلبے کو ہندی کے بجائے فارسی کے اثر کا نتیجہ قرار دیا ہے اور یہی زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے -

اس صنعت کا اصطلاحی نام شلیش (श्लेष) ہے ۔ کالی داس نے بھی اس صنعت کا استعمال جا بجا کیا ہے ۔ لیکن کالی داس کے بعد والے عہد میں جہاں صناعی اور تصنع کا رواج بڑھا وہاں سنسکرت شاعری میں شلیش کا استعمال بھی عام ہوا ۔ اس دور کے کئی شعرا نے اس طرح اس کا التزام رکھا کہ ایک بند کے دو یا دو سے زیادہ معنی ہوگئے اور بعد کو شارحین نے ان کی طرح طرح سے تفسیریں کیں ۔ بریڈیل کیتھ نے خصوصیت کے ساتھ بھیروی کی نظم « کرتا رجونیا » اور کویراج کی « راگھو پانڈیہ » اور سری ہرش کی « نیسدیہ » (Naisadhiya) میں اس صنعت کے استعمال کی طرف اشارہ کیا ہے ۔ بھیروی کے بارے میں وہ لکھتا ہے[1] :

> "He produces stanzas which give the same sounds and sense read forward and backwards or present the same line to be read in four different senses... ..one stanza gives a threefold sense and in all we have tortured language."

اسی طرح کویراج کی نظم « راگھو پانڈیہ » کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ « اس نظم میں رام چندرجی اور مہابھارت کی کہانی کو ساتھ ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی گئی اور یہ صرف اس وجہ سے ممکن ہوسکا ہے کہ سنسکرت میں ہر لفظ کے بہت سے معنی ہوتے ہیں اور ان کو مختلف طریقوں پر ترکیب دیا جاسکتا ہے »[2] ۔ اس طرح سری ہرش کی صناعی مشہور ہے ۔

ہندی میں ریتی کال کے شاعروں سے پہلے بھی شلیش کی مثالیں ملتی ہیں ۔ تلسی داس نے « رام چرتر مانس » میں بھی بعض جگہ شلیش استعمال کیا ہے ۔ لیکن ریتی کال میں تو اس کا رواج عام ہوگیا ۔ ہندی میں اس نے دوسری شعری صنعتوں سے الگ کوئی ممتاز حیثیت اختیار نہیں کی اور جہاں دوسری صنعتوں کا استعمال ہوا وہاں شلیش کو بھی برتا گیا ۔ اردو میں تو ایہام ایک مستقل تحریک بن گیا ۔ یہ تاریخی اہمیت اسے ہندی میں حاصل نہ ہوسکی ۔ پھر بھی ہندی شاعری میں اس کی بکثرت مثالیں ملتی ہیں مثلاً ایک مشہور دوہا ہے :

مالا پھرت جگ گیو پایو نہ من کا پھیر
کرکا من کا چھوڑ کے من کا منکا پھیر

۱— *Classical Sanskrit Literature* By A. B. Keith, the Heritage of India Series— YMCA Publishing House Calcutta, Vth Edition, Page 49

۲— ایضاً ص ۵۳

اس میں دوسرے مصرع میں من کا (منکا) کا لفظ ذومعنی ہے اور شاعر کی مراد معنی بعید سے ہے -

انفاق سے ہندی شاعری میں صنعت گری کا جو زمانہ ریتی کال کے نام سے موسوم ہے مغلیہ دور حکومت کا آخر زمانہ ہے - ریتی کال کی مدت لگ بھگ دو صدی قرار دی جاتی ہے- اس کی ابتدا ۱۷ ویں صدی عیسوی کے وسط ہی سے مانی جاتی ہے اور شاہجہاں کے دور کی ساری شان و شوکت، نشاط اور آراستگی ، رومان اور حسن کاری ریتی کال میں صنعت گری اور عشق و نشاط کے غلبے کی صورت میں ظاہر ہوئی ہے - ہمارے نقطۂ نظر سے اس دور کی دو خصوصیات اہم ہیں: ایک یہ کہ اس دور کی شاعری نے بھگتی کال کی مذہبیت کے بجاے عشق و نشاط کو اپنا مذہب قرار دیا اور عشق و نشاط کے اس میلان اور مضمون آفرینی اور نازک خیالی کے اسلوب دونوں اعتبار سے وہ فارسی شاعری اور جاگیردارانہ فضا سے متأثر ہوئی ہے - جس طرح ولی نے اس بات کی کوشش کی کہ ریختہ میں فارسی اسلوب کو ڈھال لیا جائے اور مضمون آفرینی ، لطافت اور مٹھاس کو اپنا لیا جائے، اسی طرح کی کوشش ریتی کال کے دور متوسط کے شعرا نے بھی اپنے طور پر کی، یہ اور بات ہے کہ انہوں نے فارسی تراکیب اور ایرانی کرداروں اور تلمیحوں کو اختیار نہیں کیا جس سے ان کی شاعری کا بنیادی آہنگ برج بھاشاہی کا رہا لیکن ان کی شاعری کے آہنگ پر فارسی اثر سے انکار ممکن نہیں - پنڈت رام چندر شکل لکھتے ہیں :

« الفاظ کے ساتھ ساتھ کچھ تھوڑے سے شاعروں نے عشق کی شاعری کی پوری صناعی کا ذخیرہ تک اٹھا کر رکھ لیا ہے اور کچھ ان کے جذبات بھی باندھ گئے ہیں - رس ندھی کی لکھی ہوئی رتن ہزارا میں یہ بات بد مذاقی کی حد تک پائی جاتی ہے - بہاری ایسے پختہ کار شاعر بھی اگرچہ فارسی جذبات کے اثر سے نہیں بچے ہیں مگر انہوں نے ان جذبات کو اپنے ملک کے سانچے میں ڈھال لیا ہے جس سے وہ کھٹکتے کیا، اکثر ظاہر بھی نہیں ہوتے- ان کی دردِ ہجرا کی کیفیات کی سوجھ اور نازک خیالی بہت کچھ فارسی کے اسلوب ہی کی ہے مگر بہاری کیفیت شکن بے ڈول روپ کہیں نہیں

لائے ہیں[1]»

اس کا ایک دوسرا رخ یہ بھی تھا کہ جب ولی کے زیر اثر ریختہ (یا کھڑی بولی) میں فارسی اسلوب کو سمونے کی کوشش شروع ہوئی تو لازمی طور پر برج بھاشا کی ایسی کوششیں بھی مقبول ہوئیں جن میں فارسی لطافت، مضمون آفرینی اور نازک خیالی کا پرتو ملتا تھا اور جن میں مذہبیت کے بجائے عشق و عاشقی اور ھجر و وصال کے معاملات کی چاشنی تھی۔ عشق و عاشقی کے معاملات میں ایک طرف فارسی اثر نمایاں ہوا، تو دوسری طرف ماحول کی رنگینی اور سرمستی نے عشق و عاشقی کی لے تیز کر رکھی تھی اسلئے لازمی طور پر برج بھاشا میں عشقیہ شاعری کے نمونے ریختہ گو شعرا میں بھی مقبول ہوئے اور ان کی گونج ہماری[2] شاعری میں بھی سنائی دینے لگی۔ یہ بات قابلِ ذکر ھے کہ محمد شاہی دور کی بہت سی بیاضیں ایسی ھیں جن میں فارسی اور ریختہ اشعار کے ساتھ اچھی خاصی تعداد میں برج بھاشا کے دوھے بھی نقل کئے گئے ھیں۔ ان دوھوں میں خصوصیت سے بہاری اور گھنانند کے دوھے مقبول معلوم ھوتے ھیں۔ اس دور میں برج بھاشا کی شاعری میں یہ اسلوب سمونے کی کوشش نمایاں طور پر ھو رھی تھی۔ اس کا اندازہ غلام علی آزاد کی «سروآزاد» میں نقل کئے ھوئے ھندی شاعری کے نمونوں سے ھوتا ھے۔

۱— "शब्दों के साथ साथ कुछ थोड़े मे कवियों ने इश्क की शायरी की पूरी अलंकार सामग्री तक उठाकर रखली है और उनके भाव भी बांधे गए हैं। रसनिधि-कृत 'रतन हजारा' में यह बात अरुचिकर मात्रा में पाई जाती है। बिहारी ऐसे परम उत्कृष्ट कवि भी यद्यपि फारसी भावों के प्रभाव से नहीं बचे हैं पर उन्होंने उन भावों को अपने देशी सांचे में ढाल दिया है जिससे वे खटकते क्या सहसा लक्ष्य भी नहीं होते। उनकी बिरह ताप की अन्युक्तियों में दूर की सूझ और नाज़ुकख्याली बहुत कुछ फारसी की शैली की है पर बिहारी रसभंग करनेवाले वीभत्स रूप कहीं नहीं लाए हैं।"

Hindi Sahitya ka Itihas 7th Edition, Nagiri Pracharni Sabha Kashi

۲— مثلاً دیو اور داس دونوں کے کلام میں مختلف فرقوں اور مختلف پیشوں کی عورتوں کا تفصیل ذکر موجود ھے۔ دیو کا سال پیدائش رام چندر شکل نے ۱۷۳۰ سمت یعنی ۱۶۷۳ع قرار دیا ھے۔ انھوں نے «اشٹ یام» اور «بھاو ولاس»، کو اورنگزیب کے بڑے لڑکے اعظم شاہ کو سنایا تھا گویا ان کا زمانہ ولی کے دور تک تھا اس کے بارے میں رام چندر شکل لکھتے ھیں کہ غالباً انھوں نے ۱۸۰۱ سمت یعنی ۱۷۴۴ع کے بعد کوئی کتاب نہیں لکھی۔ ان کی پہلی تصنیف سمت ۱۷۹۱ یعنی ۱۷۳۴ ع کی کہی جاتی ھے۔ اس لحاظ سے یہ بھی ولی کے زمانے کے بعد کے شاعر ھیں ۔ ان دونوں کے ھاں مختلف پیشوں، مختلف علاقوں اور فرقوں کی عورتوں کا بیان ایک خصوصیت کی حیثیت رکھتا ھے۔ نائن، دھوبن، کمہارن، ناگن سبھی قسم کی عورتیں آگئی ھیں (ملاحظہ ھو رام چندر شکل۔ ھندی ساھتیہ کا اتہاس ص ۲۶۴ و ۱۷۹)۔ ولی اور فائز دونوں کے کلام میں یہ خصوصیت ملتی ھے۔ یہ محض اتفاقی بات نہیں ھے۔

اسی ریتی کال کی ایک دوسری خصوصیت یہ ھے کہ اس میں لفظی صناعی پر بہت زیادہ زور دیا گیا ھے ۔ یوں تو اس سے قبل بھی صنعتوں کا استعمال ھوتا تھا لیکن اس زمانے کو صناعی[1] کا دور کہا جاسکتا ھے ۔ اس دور میں جہاں سنسکرت کے قدیم صنائع کا استعمال کیا گیا وھاں نازک خیالی اور مضمون آفرینی کے نئے نئے طریقے اور اسالیب بھی کام میں لائے گئے ۔ ھندی شاعری میں جن صنائع کا استعمال کیا گیا ان میں شلیش بھی تھا ۔ ریتی کال کے چند شعرا کے سامنے صنائع لفظی و معنوی اور الفاظ و تراکیب، صوت‌وآھنگ کا ایک واضح نظام تھا اور ان « النکار وادی » شاعروں نے اس دستور کی پابندی کی ۔ اردو شاعری کے ابتدائی دور میں رس، دھونی اور سنسکرت سے اپنائے ھوئے نظام اقدار کا چلن تو نہیں ھوا لیکن نک سک، نائکا بھید اور شلیش کی صنعت‌گری کا اثر ممکن ھے ان دوھروں سے[2] بھی آیا ھو جو اس دور میں فارسی کے پہلو بہ پہلو مقبول ھونے لگے تھے ۔ ڈاکٹر رام اودھ دویدی نے بہاری کی شاعری کی خصوصیات کے سلسلہ میں نازک خیالی اور مضمون آفرینی کا ذکر کرتے ھوئے لکھا ھے[3] :

« یہ دوھرے اردو شاعری کی یاد دلاتے ھیں جس میں مجرد اشعار مسلمہ ذریعۂ اظہار ھیں ۔ بہاری کی شاعری بامحاورہ تراکیب اور درباری لب و لہجے کے لحاظ سے بھی اردو شاعری (غالباً ان کی مراد غزل سے ھے ۔ م ۔ ح) کی یاد تازہ کرتی ھے »

جہاں تک فارسی اثرات کا تعلق ھے اس دور میں صائب، شیخ علی حزیں اور بیدل مقبول تھے ۔ حاتم نے اپنے کو فارسی میں صائب اور اُردو میں ولی کا پیرو بتایا ھے ۔ فائز، آرزو اور شیخ علی حزیں کے تعلقات میں شبہ نہیں ۔ مرزا بیدل کا رنگ گو عام نہیں ھوا مگر بیدل نے لفظ کو جو ایک نئی معنویت بخشی تھی اور اسے « گنجینۂ معنی کا طلسم » بتایا تھا اس کی بھی خاص اھمیت تھی ۔ صائب کی شہرت کی ایک بڑی وجہ بقول شبلی ان کا وہ طرز نگارش ھے جس میں صنعت مذھب الکلامی کا کمال موجود ھے اور مذھب الکلامی کا مقصد دلیل شاعرانہ کے

۱ ــ ریتی کی طرز فکر کا کچھ اندازہ اس استدلال سے ھو سکتا ھے جو « ھندی ساھتیہ کا برھت اتہاس » کے مصنفین نے ایک جگہ نقل کیا ھے (جلد ٦ مرتبہ ناگری پرچار نی سبھا، کاشی مرتبۂ ڈاکٹر نگیندر ص ۸۰)

۲ ــ ان کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ھے کہ تذکروں میں متعدد ایسے ریختہ گو شعرا کا ذکر ملتا ھے جو بھاکا اور سنسکرت جانتے تھے ۔ اس کے علاوہ خود سودا نے دوھرے کہے ھیں اور ان کا ھندی کلام قاضی عبدا لودود صاحب نے معاصر میں شائع کیا ھے ۔ سودا نے اپنے مرثیوں میں بھی ھندی طرز برتا ھے ۔

۳ ــ ھندی لٹریچر، ھندی پرچارک پستکالیہ، بنارس ص ۲۷

ساتھ کسی بات کا ثبوت مہیا کرتا ہوتا ہے۔ اس میں جہاں ندرت ادا، مشاہدے کی گہرائی ضروری ہے وہاں ایک لفظ کے مختلف مفاہیم سے مدد لینے کی بھی کبھی کبھی ضرورت پڑتی ہے۔ بیدل کی نازک خیالی مشہور ہے۔ اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ فارسی میں اور متاخرین شعرا میں نازک خیالی اور مضمون آفرینی کے ساتھ ساتھ صناعی کا میلان بھی بڑھنے لگا تھا۔ اس دور کے شعرا کے کلام پر کس طرح بہ یک وقت فارسی اور ہندی شاعری کے اثرات چھائے ہوئے تھے ان کا اندازہ مندرجہ ذیل اشعار سے لگایا جا سکتا ہے:

فارسی اثرات:

عارض کے آئینے پر تمنائے سبز خط ہے
طوطی اگر جو دیکھے گلزار بھول جائے — آبرو

ہم نے کیا کیا نہ ترے عشق میں محبوب کیا
صبر ایوب کیا گریۂ یعقوب کیا — مضمون

نظر آتی ہے رخسارے پہ مجکوں حشر کی صورت
دمیدن ہائے خط یار نفخ صور ہے گویا — آبرو

ہندی اثرات:

تری کنچن برن سی دیہ جس کی گود میں آوے
اوسے دنیا کے عیاشاں میں کیا دولت ہے اے پیا — آبرو

خوش یوں قد خم شیخ کا ہے معتقداں کو
جیوں کشن کو کبجا کا لگے کوب پیارا — آبرو

گائے ہنڈول آج کلاونت ہنس ہنس
ہر تار بیچ لا کے جھلائی بسنت رت — آبرو

اگر ہو وہ بت ہندو کبھو اشنان کو تنگا
بھور ہو دیکھ کر جمنا اوسے غوطے میں جا گنگا — ناجی

اے جاں شب ہجران تری سخت بڑی ہے
ہر پل مگر اس نس کی برمہا کی گھڑی ہے — فائز

چیری ہیں اسکی اربسی رمبھا و رادھکا
پربھو نے (پھر) بنائی نہیں ویسی دوسری — فائز

ایہام گوئی کے رواج کے سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ ہر ایسے دور میں جب محفل نشاط گرم ہو اور عیش و مستی کی طرف لوگوں کی توجہ مبذول ہو، الفاظ کے پہلو دار استعمال کی طرف ذہن منتقل ہونے لگتا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہوتی ہیں: ایک اس وجہ سے کہ عشق و عاشقی داخلی جذبہ کے ساتھ ساتھ ایک اجتماعی عیش و نشاط کا موضوع بن جاتی ہے اور کلبۂ احزاں کے بجائے میلے ٹھیلوں، مجلسوں اور محفلوں میں بھی زیر بحث آتی ہے اور عشق کا بیان رمز و کنایے میں مزا دیتا ہے۔ اور اسی لئے پہلودار الفاظ کا استعمال لامحالہ زیادہ ہونے لگتا ہے۔ دوسرے اس وجہ سے کہ ایسے دور میں جب محفلیں آباد ہوں اور اجتماعی زندگی کا راگ رنگ ہرطرف بکھرا ہوا ہو، ضلع‌جگت اور ذومعنی الفاظ سے پھبتی، کنایہ اور بدیہہ گوئی میں لطف پیدا ہو جاتا ہے۔ عمدۃالملک امیر خاں انجام اور برہان الملک کا جو لطیفہ صاحب «مفتاح التواریخ» نے نقل کیا ہے اس میں

نواب آئے ہمارے بھاگ آئے

میں «بھاگ» دو معنوں میں استعمال کیا گیا - ایک خوش قسمتی کے معنوں میں دوسرے شکست کھا کر بھاگ آنے کے معنوں میں۔

ریختہ گو شعرا کو اس دور میں خصوصیت کے ساتھ اپنی وسعت داماں کا احساس ہوا ہوگا۔ ایک طرف تو وہ عربی اور فارسی کے الفاظ اور تراکیب، مضامین اور تلمیحات کو بے محابا استعمال کر سکتے تھے، دوسری طرف کھڑی بولی اور عام بول چال کے الفاظ اور ہندی افعال و اسماپر انکو عبور حاصل تھا۔ علاوہ بریں بول چال کے محاورے اور بات چیت کے موڑپھیر اور نئے نئے پہلو بھی پیدا ہو رہے تھے اس لئے لفظ اور محاورے کی حیثیت ہشت پہلو نگینہ کی سی ہو رہی تھی جس سے مختلف کام لئے جاسکتے تھے۔ ان الفاظ و تراکیب کی نوعیت کو متعین کرنے اور ان کو واضح شکل میں ڈھالنے کا کام ایہام گو شعرا کے ہاتھوں ہونا تھا[1]۔

ایہام اور صنعت گری زبان کے سن بلوغ تک پہنچنے سے پہلے کی منزل ہے جہاں الفاظ کی اہمیت اور معنوی قدرو قیمت کا احساس نمایاں ہونے لگتا ہے اور ناہمواری

---

۱ مثلاً ایک مشہور شعر: اس کے رخسار دیکھ جیتا ہوں عارضی میری زندگانی ہے
اس میں سارا لطف «عارضی» کے لفظ سے پیدا کیا گیا ہے جو ایک طرف تو عارض سے نسبت رکھتا ہے اور دوسری طرف غیر مستقل یا وقتی کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔

اور شاعر گریگی کے بجائے ربط کلام اور مناسبت الفاظ کی طرف توجہ مبذول ہوتی ہے۔ دنیا کی دوسری زبانیں بھی اس سے خالی نہیں، خصوصیت سے وہ زبانیں جہاں الفاظ کے معانی میں تنوع اور مترادفات کی تعداد زیادہ ہے جیسے عربی یا سنسکرت - اردو کی نشو و نما میں بھی ایک ایسی منزل آئی جہاں اسے لسانی طور پر چھان پھٹک کی گی ضرورت محسوس ہوئی اور الفاظ کے مناسبات اور ان کے روابط اور متعلقات کا احساس بیدار ہوا - اردو میں یہ ضرورت ایہام گوئی کے دور میں کسی حد تک پوری ہوئی اور اسی کی تکمیل لکھنؤ کے دبستان شاعری نے کی - اس لئے ایہام گوئی کے رواج کے لئے محض ہندی ادب یا فارسی شاعری کے اثرات کو ذمہ دار قرار دینا صحیح نہ ہوگا بلکہ اس کی ترویج میں جہاں یہ دونوں اثرات کسی نہ کسی حد تک شریک تھے وہاں خود ریختہ کی نئی شاعری کا تقاضا یہ تھا کہ اس کا شعری اور لسانی پیکر تراشنے کے سلسلے میں الفاظ کی معنوی اور اضافی اہمیت کا احساس پیدا ہو۔ اسی احساس کو اس دور کی مجلسی زندگی اور عشق عاشقی کے ہنگاموں نے تاریخی بنیادیں بخش دیں اور شاعری صنعت گری میں پھنس گئی - یہی اردو شاعری کے پہلے دور کے ایہام گوئی کا دور ہونے کا سبب قرار پا سکتا ہے -

ایہام کے بارے میں مختلف رایوں کا اظہار کیا گیا ہے - ایہام کی مقبولیت کا ثبوت اس دور کے تمام شعرا کے کلام سے ملتا ہے - یہی نہیں بلکہ ان شعرا کے کلام میں بھی ایہام کے نمونے مل جاتے ہیں جنھوں نے ایہام گوئی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا مثلاً حاتم، مرزا مظہر، سودا، میر[1] وغیرہ - اس کے علاوہ ایہام گوئی کی مقبولیت کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ محمد شاہی دور کی بیاضوں میں جو کلام جمع کیا گیا ہے اس میں بھی ایہام کی مثالیں زیادہ ہیں - حاشیے پر یا علیحدہ صفحات پر جو اشعار گویا خصوصیت کے ساتھ نقل کرلئے گئے ہیں ان میں سے اکثر اشعار میں ایہام پایا جاتا ہے مثلاً ۷۲ ۱ھ کی ایک بیاض میں الگ سے یہ اشعار بطور خاص نقل کیے گئے ہیں جن سے اس دور کے مذاق کا اندازہ ہوتا ہے اور ایہام گوئی کی مقبولیت کا ثبوت ملتا ہے - اس بیاض کے آخری صفحے پر یہ دو اشعار درج ہیں:

---

۱ — میر نے خود ایہام کی مقبولیت کا اس طرح اعتراف کیا ہے:

کیا جانوں دل کو کھینچے ہیں کیوں شعر میر کے　　کچھ طرز ایسی بھی نہیں ایہام بھی نہیں

سودا نے دو غزلیں آبرو کی طرز میں لکھیں اور مقطع میں آبرو کا ذکر کیا -

دل بند میرا پیارا دل کرلیا ہے لٹو
رکھتا ہوں آس اتنی شاید کبھو پھر آوے[1]
چاہتے ہو جو رونق وصلی
خط کوں اصلاح سیتی صاف کرو

ایہام گوئی کے خلاف مشاہیر کے اقوال کثرت سے ملتے ہیں ، نکات الشعرا میں میر نے احسن اللہ کے بارے میں لکھا ہے[2] :

«. . . طبعش بسیار مائل به ایہام بود۔ ازیں جہت شعر او بے رتبہ ماند . . . »

میر حسن نے اپنے تذکرے میں نسبتاً زیادہ متوازن رائے دی ہے اور اسد یار خاں انسان کے ذکر میں لکھا ہے[3] :

«باید دانست که سخن‌سنجان آن زماں در پئے صنعت ایہام می بودند و تلاش لفظ تازہ می نمودند، چوں طرز تازہ بود خوش می‌آمد لیکن اکثرے ازیں بحر گوہر شہوار بردند و بعضے به سبب تلاش لفظ خزف ریزہ بر کف آوردند چار و ناچار یاد گار قلمی می نماید۔ معذور باید داشت»

قائم نے اپنے تذکرے میں ایہام گوئی کے خلاف زیادہ سخت الفاظ استعمال کئے[4] اور لکھا:

«ایں ستم که شاعرانِ ابتدائی زمانه محمد شاہ به اعتقاد خود تلاش الفاظ تازہ و ایہام نمودہ شعر را از مرتبۂ بلاغت انداختند تا بمعنی چه رسد، غرض ناگفته به»

اس کے علاوہ شعرا میں حاتم نے ایہام کی مخالفت میں یہ اعلان کیا :

کہتا ہے صاف و شستہ سخن بس‌کہ بے تلاش
حاتم کو اس سبب نہیں ایہام پہ نگاہ

۱ــ یہ شعر چمنستان شعرا میں مضمون کے نام سے اس شکل میں درج ہے :
وہ شوخ طفل دل کو جو کرگیا ہے لٹو شاید کدھی پھر آوے رکھتا ہوں آس اس کی
۲ ــ نکات الشعرا ص ۲۷
۳ ــ میر حسن : تذکرہ ص ۴۴
۴ــ مخزن نکات ص ۲۴

سودا نے ایہام گوئی سے مکمل برأت کا اظہار کیا :

یک رنگ ہوں آتی نہیں خوش مجھ کو دورنگی
منکر سخن و شعر میں ایہام کا ہوں میں

کئی جگہ انہوں نے ایہام‌گو شعرا کی روش پر سخت طنز کی ہے اور بےدردی سے ان کا مذاق اڑایا ہے[1] ۔

ادبی مورخین نے آج تک ایہام گوئی کے بارے میں جن رایوں کا اظہار کیا ہے وہ کم و بیش قائم چاند پوری کی رائے سے ملتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ دھلی میں اردو شاعری کے پہلے دور کو ایہام‌گوئی کا دور کہہ کر سرسری طور پر گذر گئے ہیں اور ان شعرا کے ادبی مقام کے تعین اور ان کے محاسن و معائب کے تنقیدی جائزے کی ضرورت محسوس نہیں کی ہے لیکن ایہام گوئی کی تاریخی ضرورت کو پہچاننے کے ساتھ ساتھ اس کے تنقیدی جائزے کی بھی ضرورت ہے ۔

اس میں شک نہیں کہ ایہام‌گوئی نے مجموعی طور پر شعریت اور تغزل کو مجروح کیا ۔ شاعری کی بےساختگی اور جذبات نگاری کے راستے میں جب صنعت گری اور آراستگی حائل ہوجاتی ہے تو اس کی تاثیر اور لطافت میں کمی آجاتی ہے ، ذہن جذبے اور احساس کے بجائے الفاظ کے دروبست میں الجھ کر رہ جاتا ہے لیکن اس کا دوسرا پہلو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے ۔

ایہام‌گو شعرا نے الفاظ کے پیکر تراشنے میں نمایاں حصہ لیا ہے ۔ ایک لفظ کی معنوی حیثیت میں کتنا تنوع ہوسکتا ہے ، وہ بیک وقت کتنے مفہوم ادا کرسکتا ہے اور کتنے پہلوؤں کو سمو سکتا ہے ، محاورہ کا جزو بن کر کس طرح اس میں معنوی تبدیلی آجاتی ہے اور الفاظ کس طرح دوسرے الفاظ سے مربوط ہوکر اپنے معنی تبدیل کرسکتے ہیں ، ان لطیف نکات کی طرف جس طرح ایہام‌گو شعرا نے توجہ کی اس سے قبل نہیں کی گئی تھی ۔ ایہام‌گو شاعر کے نزدیک لفظ گنجینۂ معنی طلسم کی حیثیت رکھتا ہے جس سے مختلف آوازیں اور مختلف نغمے پیدا ہوتے ہیں ۔ لفظیات کا یہ نیا ادراک زبان اور ادب کے ابتدائی دور میں ایک، بڑی خدمت کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ایہام‌گوئی کی چند مثالوں پر غور کرنے سے یہ بات اور بھی واضح ہوجائے گی :

---

۱ ــ درد نے لکھا ہے : از بسکہ ہم نے حرف دوئی کو مٹادیا — اے درد ، اپنے وقت میں ایہام رہ گیا

قائم نے پہلے ایک شعر صنعت ایہام میں لکھ کر اس کے بعد صراحت کی ہے :

بطور ہزل ہے قائم یہ گفتگو ورنہ — تلاش ہے یہ مجھے ہو نہ شعر میں ایہام

یہ شعلہ عشق کا حسن ازل کا نور ہے گویا
جلا ہے جب سے سینا تب سے کوہ طور ہے گویا ۔ آبرو — لفظ کا معنوی تنوع
خیال ماسوا میں صاف کرتوں اپنے سینے کوں
کہ دل کے رشتۂ اخلاص کو لازم ہے یک سوئی ۔ آبرو — لفظ کا معنوی تنوع
نظر آتا نہیں وہ ماہ رو کیوں
گذرتا ہے مجھے یہ چاند خالی ۔ مضمون — لفظ کے کئی پہلو
کیوں منڈاتا ہے زلف کو پیارے
دیکھ تجھ کو کہیں گئے سب مورکھ ۔ ناجی — لفظ کے کئی پہلو
تم اپنی بات کے راجا ہو پیارے
کہے سے تم کوں ہو ہے ضد سوائی ۔ آبرو ۔ لفظ کے کئی پہلو

آخری تینوں اشعار میں لفظ کے کئی پہلو سامنے آئے ہیں۔ خالی کا لفظ بہ یک وقت بغیر دیدار کے معنوں میں بھی استعمال کیا گیا ہے اور ماہ ذیقعد کے معنوں میں بھی، اسی طرح مورکھ ہندی میں بیوقوف کو کہتے ہیں اور مو فارسی میں بال کے معنی میں آتا ہے، اس طرح مو رکھ کے معنی ہوسکتے ہیں کہ بال بڑھاؤ، اسی طرح سوائی زیادہ ہونے اور سوا ہونے کو کہتے ہیں اور جے سنگھ سوائی جےپور کا مشہور راجا تھا۔ ان تین مثالوں کے تنوع پر غور کیجئے۔ ایک میں لفظ لغوی معنی اور بول چال کے معروف معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ مورکھ ذولسانین کی مثال ہے جس میں ایک معنی فارسی سے لئے گئے ہیں اور دوسرے ہندی سے۔ تیسرے میں لفظ کے معنی اور تاریخی تلمیح کے تعلق کی بنا پر ایہام پیدا ہوگیا ہے۔

محاورہ کس طرح الفاظ کے مفہوم بدل دیتا ہے اس کی مثالیں بھی ایہام گو شعرا کے ہاں کثرت سے ملتی ہیں:

فلک نے جس کوں دیکھا جگ میں یکتا
کیا تیغ ستم سے اوسکے تئیں دو ۔ آبرو
کیوں بلایا بھیڑ میں ہم سے یہ نادانی ہوئی
دختر رز شرم سیں آ بزم میں پانی ہوئی ۔ آبرو
حریفاں پر میں اپنی راستی سے حرف لایا ہوں
ہنر دیکھو کہ سیدھی انگلیوں سے ہم نے گھی کاڑھا ۔ آبرو

لب اس کا مے اگر دیکھے تو ہوجا شرم سے پانی
کب اوس کوں موہ لگایا بوجھ لو جھوٹا ہے یہ پیالا - آبرو

چلا کشتی میں جب آگے سے وہ محبوب جاتا ہے
کبھو آنکھیں بھر آتی ہیں کبھو جی ڈوب جاتا ہے - مضمون

خوبوں کو جانتا تھا گرمی کریں گے مجھ سوں
دل سرد ہوگیا ہے جب سے پڑا ہے پالا - آبرو یا مضمون ؟

ان بتوں کو ہم فقیروں سے کہو کیا کام ہے
یہ تو طالب زر کے ہیں اور یاں خدا کا نام ہے - ناجی

کیا فردا کا وعدہ سرو قد نے
قیامت کا جو دن سنتے تھے کل ہے - ناجی

بعض جگہ ایہام صرف الفاظ کی ظاہری شکل و صورت اور املا کی مدد سے پیدا ہوگیا ہے مثلاً :

نازک پنے پر اپنے کرتے ہو تم غروری
موسی کمر سے اپنی فرعون ہو رہے ہو - آبرو

ربط الفاظ اور ترتیب کلام سے بھی ایہام پیدا کیا گیا ہے - اور اس سلسلے میں اس دور کے شعرا نے مختلف ترکیبیں استعمال کی ہیں۔ کہیں ترتیب کلام کسی ایک لفظ کے مناسبات سے عبارت ہے ، کبھی ایک شے یا تصور کو کسی چیز سے تشبیہ دی گئی ہے اور پھر اس تشبیہ کی مناسبت سے پوری تصویر مرتب کی گئی ہے - اس طرح تشبیہ درتشبیہ اور استعارہ در استعارہ سے وہ کیفیت پیدا ہوگئی ہے جسے لکھنؤ کے شعرا نے رعایت لفظی کی شکل میں کمال تک پہنچایا اور اس دور کے شعرا نے ایہام کی بنیاد بعض جگہ اسی تشبیہ در تشبیہ اور استعارہ در استعارہ کے تہ دار سلسلے پر رکھی - کبھی کبھی اس میں صائب کی مذہب الکلامی کا عکس بھی جھلکنے لگتا ہے اور اس رعایت لفظی اور استعارہ در استعارہ کی بنیاد پر کسی اخلاقیٔ سبق کو ثابت بھی کیا جاتا ہے - ان دونوں اسالیب کی مثالیں کثرت سے اس دور کے تمام شعرا کے کلام میں ملتی ہیں :

ترتیب کلام کے لحاظ سے معنی میں تبدیلی :

خداوند الہادے درمیاں سین ہجر کے پردے
ہمارے دلم میں صیاد کر لیا یا ہمیں پردے - آبرو

گور کا زور مت پکڑ کافر
موت کے سیل میں گیا بہرام - آبرو
ہر کسی کو کیا ہے زر نے رام
نام کیوں کر نہ ہو ٹکوں کے رام - آبرو
دیکھ وہ دست نازنیں دن رات
رشک میں جل کنول کہے ہیہات - آبرو
ہنس ہاتھ کو پکڑنا کیا سحر ہے پیارے
پھونکا ہے تم نے منتر گویا کہ ہم کو چھو کر - آبرو
نہیں چلا افسوں کسی کا جن اوپر
ریختہ اس کو ہوا جادو مرا - مضمون
سبز جامے سے میرے من کو ہرا
دل کے ہرنے کو وہ شکاری ہے - مضمون
بلند آواز سے گھڑیال کہتا ہے کہ اے غافل
کٹی یہ بھی گھڑی تجھ عمر سے اور تو نہیں چیتا - ناجی

رعایت لفظی اور استعارہ در استعارہ کی مثالیں :

مری انکھیاں بنا کر دانہ ہائے اشک کی تسبیح
فجر ہو دیکھتی ہیں تجھ درس کے استخارے کوں - آبرو

فرہاد کا دل کوہ کو مے کا بھرا پیالا ہوا
مستی سے اوس کے شوق کی ہر سنگ متوالا ہوا
تم یوں سیہ چشم اے سجن مکھڑے کے جھمکے سے ہوئے
خورشید نے گرمی کری تب تو ہرن کالا ہوا

عالم آز سیں آساں نہیں اے شیخ کنار
خوف سیں غرق کے یاں بحر ہے کشتی میں سوار — ابرو
دل کے دھوئیں سے میرے، انکھیاں تمہاری چونکیں
اس سوختے کی بو سے جیسے غزال بھڑکے — مضمون

جب سے چاہا تھا ترا چاہ ذقن
آب چشموں سے مری جاری ہے — مضمون
ترے رخسار کے پرتو سے اے شوخ
پری خانہ ہوا گھر آرسی کا
ڈوب گئے کئی ملک جب کھولی لب دریا پہ زلف
حیف ناجی کو نہ پوچھا کس لہر میں بہہ گیا — ناجی

صائب کے طرز میں ایک مصرعے میں دعوی اور دوسرے میں حسن تعلیل سے اس دعوے کا ثبوت پیش کرنے کا انداز بھی اس دور کی ایہام گوئی کی ایک نمایاں خصوصیت ہے :

نہ ہووے کام دل کا کیوں نہ حاصل عجز و خواری سیں
کہ دانا ہو ہے سبز افتادگی سیں خاکساری سیں — آبرو
جسے ہو زیب ذاتی اوسکے نیئں ہے عیب آرائش
کرے ہے بدنما البتہ حسن ماہ کو گہنا — ابرو
ھنسیں کھل کھل سنیں بے درد جب نالے غریبوں کے
چمن کے پھول بھی دشمن ہیں یارو عندلیبوں کے — آبرو
آگ اور روئی اکٹھی کرنی نہیں مناسب
رکھتے ہو داغ دل پر میرے عبث یہ پھایا — میر حسن
دیکھ ہم محبت کی دولت سے نہ رکھو چشم کرم
لب صدف کے تر نہیں ہر چند ہے گوھر میں آب — ناجی
گرفتاری سے اس سرکش کو آزادی نہیں ہرگز
موے سے بھی نہ نکلے گا یہ طوق گردن اے قمری — مضمون

اس کے ساتھ ساتھ ایہام گوئی کی ایک اور تاریخی خدمت کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے ۔ایہام اور رعایت لفظی کی وجہ سے اس دورکی شاعری میں بعض تاریخی تلمیحات، سماجی حوالے ، لباس ، میلے ٹھیلے ، نشست و برخاست، عام گفتگو کے انداز، محاورے ، عام روایتیں اور اصطلاحیں نظم ہوگئیں ۔ یوں تو تاریخی اور معاشرتی اصطلاحیں اور جھلکیاں بعد کے دوسرے شعرا کے کلام میں بھی ملتی ہیں لیکن یہاں فرق یہ ہے کہ ایہام گوئی کی بدولت یہ حوالے اپنے دوسرے متعلقات اور مناسبات کے ساتھ آئے ہیں اور اسی لئے زیادہ واضح

ہوگئے ہیں۔ مثلاً لباس کا ذکر آبرو، ناجی اور مضمون کے ہاں مندرجۂ ذیل طریقوں پر آیا ہے :

لگی چپ جس گھڑی سے پہر (پہن ؟) بیٹھے
پھٹے یارب یہ محمودی کا جامہ

بر میں سجن کے قادری از بس کہ تنگ ہے
غنچے کے دل میں رشک سے جوں جائے رنگ ہے

سجی جب قادری اس نازنیں نے بدن پر نقش اُٹھ آئے اوتو کے

شکست پے بہ پے یوں خوشنما ہے دل کو تنگی میں
کہ جوں سمیں‌براں کی قادری اوپر رفو کیجے — آبرو

سر پر یہ بلدار بانکے طور پگڑی کیوں سجی
اس قدر بھی جان جانز تں ہے قبلہ کی کجی — آبرو

اب تو سجا ہے جاما اس شوخ نے چکن کا
کیوں کر رہے نہ ہم سیں وہ سروقد کشیدہ — آبرو

جامہ زیبوں سے ڈرو صیاد ہیں اس دور کے
لے گئے دل گھیر نیچے دامن اونچی چولیاں — ناجی

اسی طرح اس دور کی معاشرت کی تصویریں جگہ جگہ ان اشعار میں بکھری ہوئی ملتی ہیں۔ ایہام گو شعرا کے ہاں متعدد تاریخی حوالے، واقعات اور شخصیات کی طرف اشارے بھی ملتے ہیں۔ ان کی نوعیت بھی دوسرے شعرا سے مختلف ہے کیونکہ یہاں ایہام کی وجہ سے ان کی معنویت زیادہ نکھر گئی ہے مثلاً محمد شاہی دور کے مشہور موسیقی نواز نعمت خاں بین نواز اور سدارنگ کا تذکرہ آبرو، احسن اور دوسرے ایہام گو شعرا نے جا بجا کیا ہے۔ آبرو کے ہاں ایک مختصر سی مسلسل غزل نعمت خاں کی صحت یابی کی تقریب میں ملتی ہے جس کا مطلع یہ ہے :

الٰہی شکر میں کرتا ہوں تیرا
سر نو توں نے نعمت خاں کو پھیرا — آبرو

نہ پوچھو مجھ سے نعمت خاں کی تعریف
بیان کرنے کے رتبے میں ہے عالی

آواز سیں چھڑی ہے سدا رنگ کی بہار
ہے آبرو کے حق میں یہ اون کے سدا بسنت — آبرو

مگر الحان دلؤدی ہے نعمت خاں کی تانوں میں
کہ آہن سے دلوں کو بین لے کر موم کرتا ہے — احسن اللہ

صاحب مذاق بوجھے اس بات کو سدا رنگ
یہ میں نہیں تمہاری نعمت ہے میرے صاحب — آبرو

تاریخی حالات، حوالے، واقعات اور شخصیات :

میرزائی سے ہوئے نامرد دلی کے امیر
ناز کے مارے پھری جاتی ہے مژگاں کی سپاہ — آبرو

باگیں لئے چلو ٹک گھوڑوں کی ترک زادو
پہونچے ہیں ہم پیادے تم پاس لگ دوادو

تم اپنی بات کے راجا ہو پیارے
کہے سے تم کوں ہو ہے ضد سوائی سے

زبانی ہے شجاعت ان سبھوں کی
امیر اس جگ کے ہیں سب شیر قالی — آبرو

دلی میں درد دل کوں کوئی پوچھتا نہیں
مجھکو قسم ہے خواجہ قطب کے مزار کی — آبرو

کوکیلے بھائیوں سے ٹھہری ہے بادشاہی
قائم جگت میں تب سر جب سے لگے ہیں کرکے — آبرو

عید ہوتی تھی جو کوئی افطار کرتا جس کے گھر
اب بتادیں طے کا روزہ دیکھ کر مہمان کو — ناجی

غرض ایہام گوئی کو جہاں «ستم» کہنا بڑی حد تک مناسب ہے اور جہاں یہ بات بالکل بجا ہے کہ ایہام گوئی کا حد سے تجاوز کرنا گویا شعریت، تغزل اور کیفیت کے لئے سم قاتل کا اثر رکھتا تھا وہاں ایہام گو شعرا کی خدمات کو بھی نظرانداز نہ کرنا چاہئے۔ ایہام گوئی صرف طرز سخن نہیں تھا بلکہ اس نے الفاظ کے دروبست کا سلیقہ سکھایا، ان کی معنوی نزاکتوں کی طرف توجہ مبذول کرائی اور ان کے لطیف امتیازات کو برتنے کا ہنر سکھایا اور ربط کلام، ترتیب الفاظ اور صنعت‌گری کے اسلوب قائم کئے۔

اس دور کے شعرا[1] میں خصوصیت کے ساتھ آبرو ، فائز ، شاکرناجی ، مضمون ، احسن اللہ ، میر سجاد ، حاتم ، یکرنگ ، بےتاب ، پاکباز ، کمترین ، فضل علی دانا ، یکرو قابل ذکر ہیں ۔ ان میں سے آبرو کے دیوان کے چار نسخے دستیاب ہوئے ہیں جو کیمبرج ، دیسنہ ، ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ اور کتب خانۂ رام پور میں محفوظ ہیں اور جو پیش نظر ہیں ۔ فائز کا دیوان پروفیسر مسعودحسن رضوی کی تصحیح کے ساتھ شائع ہوچکا ہے ۔ شاکر ناجی کا دیوان دستیاب نہیں ہوتا البتہ ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ کی فہرست میں دیوان شاکرناجی کے عنوان سے ایک ضخیم کلیات موجود ہے لیکن یہ کسی دوسرے شاکر تخلص شاعر کا کلام ہے جو لکھنؤ کے دبستان سے متعلق تھا اور جس کا ذکر «مجموعۂ نغز» میں موجود ہے ۔ مضمون کے دیوان کے بارے میں تذکرہ نویسوں نے یہ روایت نقل کی ہے کہ ان کا دیوان مرتب ہوچکا تھا اور تقریباً سو ابیات پر مشتمل تھا ۔ ان میں سے ۷۳ اشعار مختلف تذکروں کی مدد سے یک جا کئے جاسکے ہیں ۔ حاتم کا دیوان زادہ ، اور یکرنگ اور میر سجاد کے دیوان دستیاب ہوئے ہیں ۔ حاتم کے دیوان زادے کے مختلف مخطوطے پیش نظر ہیں لیکن یکرنگ اور میر[2] سجاد کے دیوان نظر سے نہیں گزرے ۔ البتہ یکرو کے دیوان میں ایہام کا رنگ مدھم ہے ۔

---

۱ ــ چمنستان شعرا کے مطابق دہلی کے وہ شعرا جو اس دور کے ایہام گو کہے جاسکتے ہیں مندرجہ ذیل ہیں :
آگاہ (ان کا صرف ایک شعر شفیق نے نقل کیا ہے) ، الہام ، احسن اللہ ، ٹیک چند بہار،
بیرنگ ، پیام ، پاکباز ، ایہام کم ہے ، فضل علی دانا ، محتشم علی خاں حشمت ، حاتم
(ایہام ابتدائی کلام میں ہے) یکرنگ ، یکرو ، کمترین ، مضمون ، ناجی ، سجاد ،
میر ناصر ساماں کو مظہر کے شاگرد ہیں مگر ایہام کے بارے میں خود لکھتے ہیں ۔

سبھی کہنے لگے اب شعر ایہام   میلقے کم ہیں ساماں گفتگو کے

۲ ــ میر سجاد کے دیوان کا ایک مخطوطہ انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے وہاں کی فہرست میں اس کے بارے میں مندرجۂ ذیل تفصیلات دی گئی ہیں ۔

"U - 50 Foll. 39. — 11 × 6½ in.
1119 — carelessly written, Nastaliq,
Siightly worm eaten c., 18th cent.
(Delhi 103).
Deewan of Ghazals by Hakim Muhmammad Sajjad Begins.

بندے ہوکے خدا کی کیا کرسکیں ستائش   ہر چند حمد اس کہہ کہہ جھکے جو ہمدمی
بات احمد کی بہت زیادہ ہے   عقل کا واں سوار پیادہ ہے
چرخ سے شق ہو چاند کا گرناں   طشت از بام اوفتادہ ہے

Nothing is known of the author except that he was the son of Mir Muhammad Azam of Agra and a pupil of Shaikh Najmauddin Abru, also called Shah Mubarak, who died previous to A. H. 1161 (A. D. 1748). There are several corrections and additional verses written on the margin."

India office Catalogue, P. 124.

دستیاب شدہ کلام کی روشنی میں اگر اس دور کی شاعری کا تجزیہ کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ تین واضح میلانات اس دور میں ملتے ہیں ۔ ایک تو وہ طرز کلام ہے جس پر ولی کی متابعت کی گہری چھاپ موجود ہے ۔ یوں تو ولی کے بارے میں عام طور سے یہ بات کہی جاتی ہے کہ انہوں نے ان مضامین کو ریختہ میں باندھا جو فارسی میں بیکار پڑے ہوئے تھے اور مضمون آفرینی ، بندش اور طرز و اسلوب کے اعتبار سے ریختہ کی شاعری کو فارسی نہج پر ڈھالا ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ولی کی شاعری میں تعریف محبوب ، سادگی اور کھلی ہوئی فضا کا احساس ہے ۔ ولی نے غزل کو اولیت بخشی اور غزل کے پیرائے میں نئے استعاروں ، دلفریب تشبیہوں اور رنگین بیانی کے ساتھ محبوب کی تعریف نرالے انداز میں کی اور اسکے لئے نئے پیرائے اختیار کئے ۔ اگر ولی کے کلام میں کوئی بنیادی کردار تلاش کیا جائے تو وہی کشادہ جبیں اور حسن محبوب کی روشن فضا ہی سامنے آتی ہے جو ولی کے کلام پر چھائی ہوئی ہے ۔ ولی کے کلام کی خصوصیت نہ صنعت گری ہے ، نہ سودا کی سی رنگین بیانی اور جوش ، نہ میر کی سی افسردگی اور لطافت ، نہ میر درد کی سی متصوفانہ اور داخلی لے ۔ ان کی شاعری سادگی اور کشادہ جبینی — محبوب کی تعریف اور عشق کا ایک روشن تصور ۔ ہی سے عبارت ہے ۔ اس خصوصیت کا گہرا اثر اس دور کے شعرا میں فائز کے کلام میں نمایاں ہوا ہے ۔

دوسرا میلان ان ایہام گو شعرا کا ہے جنھوں نے آبرو اور مضمون وغیرہ کی تقلید میں ایہام کو متاع شاعری قرار دیا ۔ ایہام گوئی کا مذاق اس دور میں عام ہوا اور ان شعرا کا کلام بے مزہ اور پھیکی ایہام گوئی سے عبارت ہے یا کم سے کم جو کلام دستیاب ہوتا ہے اس پر ایہام کی اتنی گہری چھاپ ہے کہ شعریت ، جذبہ اور احساس کی لے بہت مدھم ہوکر رہ گئی ہے ۔ ان میں مضمون ، احسن اللہ ، فضل علی دانا ، بیرنگ ، کمترین شامل ہیں ۔

تیسرا میلان ان شعرا کا ہے جو بنیادی طور پر ایہام گو ضرور ہیں لیکن انہوں نے متابعت ولی اور ایہام گوئی کے باوجود اردو شاعری میں کچھ اضافے کئے ہیں اور ولی کے آگے بڑھے ہیں ۔ ان شعرا کے کلام میں ایہام گوئی کے باوجود جذبے کی جھلک ، شعریت اور تغزل ، لطافت اور رنگین بیانی ملتی ہے ۔ انہوں نے محبوب کی تعریف ہی میں ساری قوت بیان صرف نہیں کی ہے بلکہ انکے یہاں نشاطیہ عنصر ، سرمستی اور کیفیت موجود ہے ۔

ان میں خصوصیت کے ساتھ آبرو[1]، یکرو، پاک باز اور حاتم قابل ذکر ہیں۔ جہاں تک ادبی اہمیت کا سوال ہے اسی تیسرے گروہ کا تذکرہ سب سے زیادہ اہم ہے کیوں کہ یہ وہ شعرا ہیں جنھوں نے ولی کی تقلید پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس پر نئے عناصر کا اضافہ بھی کیا ہے اور اسی اضافے نے ان نئی راہوں کی نشاندھی کی ہے جن پر آگے چل کر میر و میرزا نے شاندار رنگ محل تعمیر کئے اور ان سے اردو شاعری کے سنہرے دور کی آرائش و زیبائش ہوئی ۔

اس پورے دور کے تمامتر شعرا کی خصوصیت ہے کہ ان کے ہاں تصوف کے مضامین نہیں ملتے ۔ اخلاقی مسائل کی طرف اشارے بھی شاذ ہی ملتے ہیں ۔ ان میں اکثر صائب کا رنگ نبھانے کی کوشش زیادہ ہے ۔ اخلاقی تلقین یا تبلیغ کی کوشش بہت کم ہے ۔ ولی کے ہاں جو کھلی ہوئی فضا اور سادگی کا احساس ہوتا ہے وہ کسی قدر ان شعرا کے کلام میں بھی موجود ہے لیکن انھوں نے ولی کے انداز پر عملی فراست اور اجتماعی راگ رنگ کا اضافہ کیا ہے ۔ عملی فراست یہاں چالاکی اور جاہ پرستی نہیں ہے بلکہ ان سے عملی زندگی کی ان حقیقتوں کی جھلک مراد ہے جو افسردگی، داخلی گھٹن یا ایک بلند و بالا High brow علیحدگی کے برخلاف نشاط، آسودگی اور کامرانی سے معمور ہے ۔

آبرو کے کلام کے اخلاقی اور فلسفیانہ مضامین سے اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے:۔

نہ ہووے کام دل کا کیوں کہ حاصل عجز و خواری سیں
کہ دانا ہو ہے سبز اُفتادگی سیں خاکساری سیں
خیال ماسوا سیں صاف کر توں اپنے سینے کوں
کہ دل کے رشتۂ اخلاص کو لازم ہے یک سوئی
جھوٹھ کرتا ہے عبث مردی کا دعوا بے ہنر
کام کچھ پیدا کرے مردانگی کا تب ہو نر
آپھی گرے گا اوس میں پڑے گا جب آکے پھیر
بھائی کے واسطے جو کوئی کھودتا ہے بیر
چھوڑ دے دنیا کے تئیں حاصل ہوا تو کیا ہوا
سات کچھ جانے کا نہیں سب کچھ لیا تو کیا ہوا

[1] —آبرو کے اشعار کے سلسلہ میں جو یہاں نقل کئے گئے ہیں رامپور کے نسخے کے علاوہ دسنہ اور کیمبرج کے نسخوں سے بھی استفادہ کیا گیا ۔ آخری دو نسخے ڈاکٹر مسعود حسین خاں صاحب کی عنایت سے حاصل ہوئے ۔ راقم ان کا ممنون ہے ۔

دل کسی کا ہاتھ میں زاھد تو لے سکتا نہیں
نقش کے تئیں حور قبضے میں کیا تو کیا ہوا
دل جلے تو عاشقی کا بھید روشن ہو تجھے
گھر جلا کرکے اوجالا کرلیا تو کیا ہوا
کب پہونچ سکتی ہیں مجھ عاشق کے تئیں دشمن کی چوٹ
خاکساری ھے بگھولا جیوں ہمارا دھول کوٹ
وصل کے گھر میں خودی کے ساتھ نہیں پانے کا راہ
آپ سیتی اولاً خالی ہو تب یوسف کو چاہ
ولی کی بات سن کرتا ہوں تسلیم
کہ راضی ہوں تری جس میں رضا ھے
وھی رشتہ کہ دانایاں کو ھے اسلام کی تسبیح
وھی رشتہ گلے میں کفر کے زنار ہوتا ھے
جس قدر کرتے ھیں خرچ اخلاص کم ہوتا نہیں
آبرو گنجِ رواں ھے جگ میں مال دوستی
کہا جس کام میں ہو تس میں محکم گاڑ پاؤں اپنا
مجھے واعظ کی سب باتوں میں یہ بات استوار آئی

ان اشعار سے جو تصور پیدا ہوتا ھے وہ ایک کھلے دل کے سادہ مزاج اور تصنع سے آشنا شخص کا تصور ھے جو نہ داخلیت میں گرفتار ھے نہ عمیق فلسفیانہ ذھن رکھتا ھے، وہ زندگی کی موٹی موٹی سچائیوں اور خوبیوں کے گن گاتا ھے، اس کے ھاں خلوص اور خاکساری کی قدر ھے، دوستی اور دل کو ھاتھ میں لینا عبادت ھے، وہ ایثار، قربانی، توکل اور استقلال کا بندہ ھے۔ یہ قدریں زندگی کی گہری بصیرت کی غماز نہیں لیکن ان سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ھے کہ ان شعرا کا رشتہ اجتماعی زندگی کے اقدار سے بڑا گہرا تھا اور وہ اصول و ضوابط کئے قائل تھے جو انسانوں کے درمیان شریفانہ برتاؤ اور باھمی میل ملاپ کے نقطۂ نظر سے ضروری تھے۔ وہ زندگی کی گہری فلسفیانہ حقیقتوں تک نہ پہنچے ہوں مگر عملی زندگی کی ٹھوس سچائیوں تک ان کی دسترس ضرور تھی۔

اسی راستے سے ہم اس دور کی ایک اور خصوصیت کا اندازہ کرسکتے ہیں، وہ یہ ھے کہ اجتماعی زندگی سے برسر پیکار شخصیتوں کی شاعری نہیں ھے بلکہ اجتماعی زندگی سے ہم آہنگ شخصیتوں

عکاسی کرتی ہے۔ اس دور کی شاعری کا مزاج داخلی اور انفرادی ہونے سے زیادہ اجتماعی اور مجلسی ہے۔اس عہد کے شاعروں کی شخصیت میں باغیوں کا سا خروش یا مصلح اور راہبر کا جوش نہیں ہے، سمجھوتے اور ہم آہنگی کی طمانیت ہے، وہ اپنے دور کی مخلوق ہیں اور اس دور کی بعض ناہمواریوں کے باوجود اپنے عہد سے بہت زیادہ غیرمطمئن بھی معلوم نہیں ہوتے۔ ان کے ارمان، تصورات اور خواب اس دور کے مذاق کے آئینے میں ڈھلے ہوئے ہیں اور اپنے دور کے مذاق کو خوش مذاقی اور صنعت‌گری کے ساتھ پیش کرتے ہیں، ہاں یہ ذوق ایسا ضرور ہے جو کھلا ڈلا ہے جس کو دبانے، کچلنے اور مسخ کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی اسی لئے نشاط کا بڑا بے جھجک تصور ان کی شاعری سے چھلکا پڑتا ہے۔ وہ اپنے معاشقوں پر حقیقت کے پردے نہیں ڈالتے، جسمانی نشاط کا ذکر کرتے ہوئے بھی نہیں شرماتے، امرد پرستی کو بھی (جو اس درر کے مذاق میں شامل ہوگئی تھی) بے دھڑک شعر کا موضوع بناتے ہیں اور لب و رخسار کے تذکرے مزے لے لے کر کرتے ہیں:

مت دیکھ اس طرح سے انکھیاں بنا کے ڈھیلی
لیتی ہیں جان پیارے چتون تری لجیلی   آبرو

گلی اکیلی ہے پیارے اندھیری راتیں ہیں
اگر ہو تو بھی سجن سو طرح کی گھاتیں ہیں

یہ بات ان اشعار سے ظاہر ہوگئی ہوگی کہ ان شعرا کے جذباتی اور رومانی تقاضے سماج سے ٹکراتے نہیں بلکہ اس سے ہم‌آہنگ ہیں اور اسی لئے ان کی شاعری میں خلش، ناکامی، ہجر و فراق، سوز و گداز کے بجائے نشاط کی چاندنی، وصل کا نکھار اور کامرانی کا نشہ ہے۔ ان کے ہاں عشق نشاط کا دوسرا نام ہے جس کی رسوائیوں میں بھی مزا ہے، جس میں لب و رخسار کی بھر پور لذتیں ہی سب کچھ ہیں۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس پُر خلوص نشاط پرستی نے اس دور کے بعض شعرا کے ہاں سچی شعریت کی جھلکیاں بھی پیدا کردی تھیں۔ سوز و گداز در اصل شعریت کا بنیادی اور ناگزیر جزو نہیں ہے۔ اس کا اصل جزو جذبے کی سچائی اور دل کی گہرائی سے پیدا ہونے والے احساسات کے پُر خلوص اور فن‌کارانہ اظہار میں مضمر ہے۔ اسی لئے سوز و گداز کی کمی کے باوجود سچی شعریت کے عناصر سے یہ دور خالی نہیں ہے اور یہی وہ زبردست اضافہ ہے جو ولی سے حاصل کی ہوئی وراثت پر ایہام‌گو شعرا کے ہاتھوں کیا گیا اور اسی اضافے سے میر اور مرزا نے اُردو شاعری کی نئی شاہراہ

تراشی - اگر آبرو اور دیگر ایہام گو شعرا نہ ہوتے اور وہ ولی کی شاعری سے متأثر ہو کر جذبات نگاری، صنعت‌گری، شخصیت کے بے ساختہ اظہار اور تجربے کے بے محابا خلوص کو ریختہ کی شکل میں نہ ڈھالتے تو شاید میر و مرزا کے تجربات بھی اس قدر متنوع اور بلند مرتبہ نہ ہوتے- ان شعرا کی بہت بڑی خدمت یہ ہے کہ ولی کی سادگی کو انہوں نے لطافت اور چٹکیلا پن بخشا، اس میں لذت اور نشاط کے عناصر کا اضافہ کیا، اس میں صناعی اور انداز بیان کے نئے نئے زاویے نکالے اور اس میں نفس مضمون اور اسلوب دونوں حیثیتوں سے حسن کاری پیدا کردی - آبرو اور دیگر ہم عصروں کے ہاں خصوصاً ایسے اشعار کی خاصی تعداد ہے جن میں شعریت اور بے ساختگی موجود ہے - مثلاً -

پھرتے تھے دشت دشت دوانے کدھر گئے
وہ عاشقی کے ہائے زمانے کدھر گئے آبرو

مجھے ان کہنہ افلاکوں میں رہنا خوش نہیں آتا
بنایا اپنے دل کا ہم نے اور ہی ایک نومحلا آبرو

کرتے تو ہو تغافل پر حال ابرو کا
دیکھو تو تم پیارے بے اختیار رو دو

باگیں لئے چلو ٹک گھوڑوں کی ترک زادو
پہونچے ہیں ہم پیادے تم پاس لگ دوادو

جلوۂ حسن کو دلدار کے گلزار کہو
شوق کو دل کے مرے مستی سرشار کہو

مرتا ہوں مرے حال پر یاراں نظر کرو
ٹک جا خدا کے واسطے اوس کو خبر کرو
اے نالہ ہائے شوق اگر تم میں درد ہے
اس بے وفا کے دل منے جاکر اثر کرو

جدائی کے زمانے کی سجن کیا زیادتی کہئے
که اوس ظالم کی جو ہم پر گھڑی گزری سو جگ بیتا — آبرو

کوئل نے آکے کوک سنائی بسنت رت
بورائے خاص و عام که آئی بسنت رت

ٹیسو کے پھول دشنۂ خونیں ہوئے اسے
برہن کے جی کے تئیں ہے کسائی بسنت رت

ٹک واسطے خدا کے مرا عجز جا کہو
بے کس کہو غریب کہو خاک پا کہو — آبرو

صبحدم جب جا چمن میں تم نے زلفیں کھولیاں
لے چلی باد صبا خوشبو کی بھر بھر جھولیاں — ناجی

کوئی اس جنس کا دلی میں خریدار نہیں
دل تو حاضر ہے ولیکن کہیں دلدار نہیں — مضمون

یہ اشعار جن کی تعداد میں اضافہ بخوبی ممکن ہے اس بات کی گواہی دیتے ہیں که ایہام‌گوئی اور صنعت‌گری کے باوجود اس دور کے شعرا شعریت، تغزل اور جذبے کی عکاسی سے غافل نہیں تھے ۔ ان کی شخصیت کے بارے میں یہ بھی قابل توجه ہے که ان کے ہاں میر کی سی تیکھی انفرادیت یا درد کی منفرد آواز کی جگه اجتماعی رنگ و آہنگ کی سرمستی ملتی ہے ۔ ان کی خوشیاں بھی دنیاداری کی خوشیاں ہیں ۔ وہ اسی دنیا کے باسی ہیں اور اسی لئے ارضیت ان کے ہاں نمایاں طور پر ملتی ہے ۔ وہ اپنی دنیا سے الگ تھلگ نہیں ہیں ۔ احساس برتری بھی ان کے ہاں مفقود ہے ۔ ہاں کھل کھیلنے کے انداز، یار باشی، سرمستی اور جوش و نشاط کی بے خودی ان کے کلام میں ملتی ہے ۔ ولی نے فارسی اسلوب کے ساتھ دکن کی مجلسی زندگی کی کچھ تصویریں اور ہندی شاعری کے نکسک اور مختلف پیشوں کی عورتوں کے ذکر سے شاعری کو سجایا تھا ۔ اس دور کے شعرا نے اس کی روشنی میں اور بھی کئی نئے راستے نکالے ۔ ولی دکنی کی مجلسی زندگی

کے پروردہ تھے۔ آبرو اور ان کے معاصر ان کے مقابلے میں کہیں زیادہ رنگیں، کہیں زیادہ رچی بسی اور کہیں زیادہ پختہ مزاج مجلسی زندگی میں پلے پڑھے تھے۔ انھوں نے دہلی میں ایک مخصوص تہذیبی مزاج کا خمیر بنتے دیکھا تھا جو درگاھوں کی قوالیوں، عرسوں، میلوں ٹھیلوں، ناگل کے ھنگامے اور تماش بینی کی رنگینیوں میں نمایاں تھا۔ اس میں ھندو اور مغلیہ عناصر مل جل کر ایک نئی شان پیدا کرنے لگے تھے، گو اس تہذیبی بساط پر انحطاط، عیش پسندی اور زوال آمادگی کی پرچھائیاں پڑ رھی تھیں لیکن اس کے متنوع، پُرکار اور پختہ مزاج ھونے میں شک کرنا دشوار ھے۔ اسی لئے اس دور کے شعرا کے کلام میں جس مجلسی رنگ کی جھلک ملتی ھے وہ زیادہ رچابسا ھے۔ اور اس لحاظ سے ان شعرا نے ولی کے انداز کو شمالی ھندوستان کے لئے مانوس اور مقبول بنانے میں بڑا کام کیا ھے۔

جہاں تک اس دور کے ادبی تصورات کا سوال ھے اس کے بارے میں چند باتیں یقین سے کہی جاسکتی ھیں۔ ولی نے فارسی شعرا کی تقلید کو اپنا شعار بنایا۔ خسرو، سعدی، حافظ، نظیری وغیرہ اساتذہ کی غزلوں پر غزلیں لکھیں۔ ان کے اشعار کے مطالب اپنے اشعار میں نظم کئے۔ اپنی غزلوں میں مشرقی، انوری، جمالی، جامی، فردوسی، ھلالی ریاضی، گلشن، دانا، فطرت، فصیحی، زلالی، فیضی، قدسی، طالب، شیدا، اھلی، بدر، غزالی، خسرو، صائب، شوکت، بیدل، شوقی، مائل، عالی وغیرہ فارسی شعرا کا ذکر کیا ھے۔ آبرو کے کلام میں حافظ، جمالی، انوری، حالی، نعمت خان عالی کا ذکر ملتا ھے لیکن درحقیقت ولی کے ھاں خسرو، حافظ وغیرہ کے علاوہ باقی شعرا کا واضح اثر نہیں ملتا۔ فائز نے لکھا ھے[1]:

«قدما اگرچہ استاد اند و واضع قوانین، متاخرین رنگینی و نزاکت و نازک خیالی رابہ نہایت رسانیدہ اند۔ الحال طور قدما متروک شدہ۔ درین عصر شعر تراشے چند بہم رسیدہ اند کہ آں کہ خبرے از شعر و شاعری نہ دارند تختہ برسر قدما می زنند و قلم بر اشعار متاخران می کشند»

اس کے علاوہ متاخرین کی تقلید کے ساتھ ساتھ شاعری کے بارے میں بھی فائز نے اپنے خیالات ظاہر کئے ھیں۔ ایک جگہ لکھتے[2] ھیں:

«و بباید دانست کہ شعر خالی از مبالغہ نہ می باشد و نزد جمع مطلقاً

۱، ۲ : دیکھئے «اردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر» از پروفیسر سید مسعود حسین رضوی (مقدمہ)

ممدوح است چنان چه گفتہ اند « خیرالکلام مابولغ فیه و احسن الشعر اکذبه » وجمع برآں رفته اند که مبالغه در کلام مطلقاً مردود است از جهت آں که کذب است و آن اقلاً مذموم و گفته اند « خیر الکلام ما اخرج بمخرج الحق و الصدق »

ایک اور جگہ لکھتے[1] ہیں :

« کمال شاعر موقوف بر صنائع شعریه است »

آبرو نے شعرو شاعری کے بارے میں جگہ جگہ اظہار رائے کیا ہے :

فکر بحر شعر میں دل کو عبث مت خوں کرو
فاختا کی ضرب سیکھو نالے کو موزوں کرو
شعر کو مضمون سیتی جو قدر (ہو) ہے آبرو
قافیه سیتی ملایا قافیه تو کیا ہوا
رواں نہیں طبع جسکی شعر تر کی ترزبانی پر
نہیں ہوتا ہے اوس کوں آبرو کے شعر سے بہرا
عزت ہے جوہری کی جو قیمتی ہو گوہر
ہے آبرو ہمن کوں جگ میں سخن ہمارا

آبرو نے شعر کی آراستگی سے زیادہ نفس مضمون پر زور دیا ہے اور قافیه سے قافیه ملانے کو مذموم بتایا ہے ، اسی طرح مضمون اپنی ریختہ‌گوئی کے بارے میں لکھتے ہیں :

درد دل سے جس طرح بیمار اُٹھتا ہے کراہ اس طرح ایک شعر مضموں بھی کہے ہے گاہ‌گاہ
کہا طفلاں کی خاطر ریختہ کو وگرنہ شعر کہتا فارسی کا
کہتا ہوں ریختہ میں مانند شمع لیکن لغزش زباں کرے ہے صاحب سخن کے آگے

اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے که ایہام گو شعرا نے بھی شاعری کو محض لفظی شعبدہ گری نہیں سمجھا بلکہ مضمون کی اہمیت اور معنویت دونوں کو ہمیشہ پیش نظر رکھا ، گو ایہام کی طرف ان کی رغبت رہی اور اسے انداز بیان کے طور پر استعمال کرتے رہے ۔ ایہام کا مقصد غالباً یه بھی رہا ہوگا که فارسی کے چٹ‌پٹےپن ، چاشنی اور کمال کے مقابلے میں ریختہ گوئی میں بھی اظہار کمال کے گوشے نکالے جائیں اور اس سے شاعری میں لذت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے ۔ یه اور بات ہے که اس کوشش میں

[1] ۔۔۔ ایضاً

ریختہ گو شعرا حد سے آگے نکل گئے اور شاعری محض ایہام ہوکر رہ گئی اور ان کا خیال چیستاں بن گیا۔

پھر بھی ان کی یہ کوشش رایگاں نہیں گئی اور انھوں نے ولی کی شاعری کو استوار تہذیبی زمیں دی۔ اس میں فکر اور اسلوب کے لحاظ سے اضافے کئے اور اسے وہ نیا رنگ و روغن بخشا جس سے وہ آنے والی نسلوں کے لئے جاذب توجہ بن گئی اور ریختہ گوئی میں میر، سودا اور درد جیسے عالی مرتبت شعرا پیدا ہوئے۔

اس دور کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس نے شمالی ہند میں اردو شاعری کے ارتقا کی داغ بیل ڈال دی اور جتنے عام اسالیب اور انداز ہماری شاعری میں رائج ہوئے وہ ابتدائی شکل میں کسی نہ کسی لحاظ سے ایہام گو شعرا کے ہاں مل جاتے ہیں۔ میر درد کا معاملہ البتہ جداگانہ ہے۔ میر[1] کی جذبات نگاری کا رنگ چند اشعار میں ضرور ملےگا مگر ان کی تیکھی انفرادیت اور دل‌نشین داخلیت یہاں مفقود ہے۔ سودا[2] کا تجمل اور شان و شکوہ بھی بعض اشعار میں مل جائے گا، اسکے علاوہ لکھنؤ اسکول کی رعایت لفظی، صناعی، مسلسل غزلیں اور معاملہ بندی غرض سبھی انداز کے شعر ان بزرگوں کے کلام میں ملیں‌گے، بجا طور پر یہ شعرا[3] جرأت اور انشا، ناسخ[4] اور آتش کے پیش رو کہے جا سکتے ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رکھنی چاہئے کہ اس دور میں یوں تو غزل کو فیصلہ‌کن اہمیت حاصل ہوگئی اور اسکے بعد کافی مدت تک غزل کا غلبہ رہا مگر یہی وہ دور تھا جب اردو شاعری کی مختلف اصناف کا جنم ہوا۔ اردو کا پہلا واسوخت آبرو[5] نے لکھا اور اسکے علاوہ ان کے کلام میں بعض اشارے غزلوں میں بھی ملیں گے۔ مثنویاں اس دور میں لکھی گئیں گو ان میں دکنی مثنویوں کا سا تجمل اور وسعت نہیں ہے

---

۱ — پھرتے تھے دشت دشت دوانے کدھر گئے / وہ عاشقی کے ہائے زمانے کدھر گئے

۲ — فرہاد کا دل کوہ کو مے کا بھرا پیالا ہوا / مستی سے اس کے شوق کی ہر سنگ متوالا ہوا
کیا سمجھ بلبل نے باندھا ہے چمن میں آشیاں / ایک تو گل بے وفا اور تس پہ جور باغباں

۳ — آیا ہے صبح نیند سے اُٹھ رسمسا ہوا / جاماں گلے میں پھولوں کا اسکے بسا ہوا

۴ — خط کافر ہے تیرے گرد لبہا سیں نمایاں ہو / فرنگستان کیا ہے آج اے پیارے بدخشاں کو
ہر قدم پر جان نو دیتا ہے تیرا آونا / موج آب زندگی پیارے تری رفتار ہے

۵ — «اردو کا پہلا واسوخت» از استاذی پروفیسر سید مسعود حسن رضوی مطبوعہ معاصر نمبر ۱

مگر پھر بھی ان میں سے بعض مثنویاں غنیمت ہیں - مرثیہ گوئی کی باقاعدہ[1] ابتدا بھی اسی دور سے ہوتی ہے - مجالس عزا، تعزیہ داری، جلسے جلوس کا ذکر اکثر ملتا ہے، غرض مرثیوں کی تعداد اور ان کی مقبولیت میں اضافہ اس دور سے شروع ہوتا ہے - ہجویہ انداز اور طنز و مزاح کے پہلو بھی اس زمانے میں نکلنے لگے تھے - کہیں کہیں ریختی کا رنگ بھی جھلکتا ہے گو غالب نہیں ہونے پاتا - غرض اس بات کے باوجود کہ اس دور کے شعرا نے متانت اور سنجیدگی سے زیادہ خوش وقتی کے طور پر تفریحاً ریختہ گوئی کی طرف توجہ کی تھی، اس زمانے میں ریختہ گوئی کو مقبولیت حاصل ہوئی اور اس کی آیندہ نشو و نما کے حدود اور خطوط بڑی حد تک متعین ہوگئے - اس اعتبار سے ایہام گوئی کا دور تاریخی اہمیت رکھتا ہے اور ایہام گو شعرا کی ادبی خدمات کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا -

٭ ٭ ٭

---

۱ - "محمد شاہ سے پہلے شمالی ہند میں مرثیہ گوئی کا آغاز نہیں ہوا تھا صرف دکنی مرثیوں نے شاعروں کے لیے ریختہ میں مرثیہ کہنے کا رستہ صاف کر دیا تھا" سودا از شیخ چاند ص ۲۸۳ مطبوعہ انجمن ترقی اردو ۱۹۳۶ع - اس دور کے شعرا کے ہاں بھی اس کا نمایاں اثر ہے - آبرو نے ایک مرثیہ نما غزل کہی ہے - غزل کے کئی اشعار میں کربلا کے متعلق تلمیحات استعمال کی ہیں - اسی طرح مضمون، یکرنگ وغیرہ کے ہاں اس قسم کی تلمیحیں موجود ہیں -

تیغ تیز

از

جناب قاضی عبدالودود، بیرسٹر پٹنہ

« تیغ تیز » غالب کا ایک رسالہ ہے، جس کے صفحۂ اول کے بیچ میں اس کا نام، اور اوپر نیچے علی‌الترتیب عبارات ذیل مرقوم ہیں: « للہ (کذا) غالب علیٰ امرہ »، « درمطبع اکمل‌المطابع طبع شد »، صفحہ ۲ تا ٤ میں دیباچہ ہے - ابتدا بسم اللہ الخ سے ہوتی ہے[1]، اس کے بعد یہ عبارات ہیں:

اللہ جل شانہ، اپنے بندوں کو ورزش امور خیر کی توفیق دے، اچھا ہے وہ بندہ جس کو ظلم کی خو نہ ہو، اور ظلم کی انواع ہیں، ازآن جملہ ایک سخن‌پروری ہے[1]، جس کو بے ایمانی کہا چاہئے » -

دیباچے میں « برہان قاطع » کی تنقید میں جو « رسالہ » ان کے قلم سے نکلا تھا، اس کا نام قاطع برہان و درفش کاویانی[2] بتانے کے بعد ان چار کتابوں کا ذکر کرتے ہیں، جو « برہان قاطع » کی حمایت میں نکلی تھیں۔ « تیغ تیز » ان میں سے چوتھی کتاب کا رد ہے، غالب اس کتاب (مؤید برہان) اور اس کے مصنف کے متعلق دیباچے میں رقم طراز ہیں:

« رابعہم[3] مدرس احمد علی صاحب عربیت میں امین‌الدین سے بڑھکر، فارسیت میں برابر، فحش[4] و ناسزا گوئی میں کمتر، جتنے الفاظ توہین و تذلیل کے ہیں، وہ چن چن کر میرے واسطے صرف کئے، اور یہ نہ سمجھا کہ غالب اگر عالم نہیں، شاعر نہیں، آخر شرافت و امارت میں ایک پایہ رکھتا ہے، صاحب عز و شان ہے، عالیخاندان ہے

---

۱ ــ صفحہ ۲ میں بعد بسم اللہ الخ ۱۰ سطریں ہیں - آگے چلکر دیباچہ کے ابتدائی عبارات جو نقل ہوئے ہیں، ان میں سطر اول « ظلم کی » پر ختم ہوتی ہے - تیغ تیز کے باقی صفحات میں عموماً ایسی ۱۷ سطریں ہیں -

۲ قاطع برہان دوسری بار چھپی، تو نام یہی رہا، لیکن، غالب نے اس کا لقب درفش کاویانی قرار دیا - اشاعت ۱ کو درفش کاویانی کہنا صحیح نہیں -

۳ - « رابعہم » « کلبہم رابعہم » کی طرف اشارہ -

٤ - احمد علی کی کوئی عبارت، اگر فحش کی وہ تعریف جو غالب کی لطائف غیبی میں ہے، صحیح ہے، فحش نہیں کہی جا سکتی -

(اس کے بعد یہ کہ امرا ورؤسا و راجگان ہند کا روشناس ہے ، انگریز اسے رئیس زادہ مانتے ہیں ، بادشاہ نے اسے خطاب دیا تھا ، انگریزی دفتر میں خانصاحب بسیار مہربان دوستاں القاب ہے) : جس کو گورمنٹ خاں صاحب لکھتی ہیں (کذا) ، اس کو سڑی اور کتا اور گدھا کیونکر لکھوں - . . یہ تذلیل . . گورمنٹ بہادر کی توہین اور وضیع و شریف ہند کی مخالفت ہے - میرا کیا بگڑا ، مولوی نے اپنا پاجی پن ظاہر کیا ، میں نے . . احمد علی کے الفاظ مذموم سے قطع نظر کر کے ان کے مطالب علمی کا جواب اپنے ذمے لیا »

اس کے بعد ١٧ فصلیں ہیں ، جو ص ٤ سے شروع ہوکر ص ٢٩ پر تمام ہوتی ہیں -

فصل ١ کے آغاز میں ایک مختصر سی مثنوی ہے ، جس کے ٤ شعر یہ ہیں :

بر آنم بنیروی این تیغ تیز — که مغز عدو را کنم ریز ریز . .

اگر گفته آید که او مرد و رفت — زمغزش چه خواهی همی اے شگفت

زمغزش خرد جستم اما چه سود — که در زندگی نیز مغزش نبود

زهی نامه کز فر اقبال او — یکے تیغ تیز آمده سال او

« یکی تیغ تیز » سے ١٨٦٧ نکلتا ہے ، اور یہی اس کے ساتھ مرقوم ہے - اس فصل کا ایک ٹکڑا یہ ہے :

« ہف بالفتح ایک لفظ ہے ثنائی ، اس میں سے ایک سو کئی لغت پیدا کئیے ، مزا یہ کہ « برہان قاطع » میں بھی لکھے ، اور پھر سواد ملحقات میں بھی رقم فرمائے ، مولوی صفحہ ٤٠٢ میں اس لفظ کے باب میں ایک صفحہ پورا سیاہ کرتے ہیں . . ایک لفظ سے سو لغت بنانے کا عذر کہاں ، .. اس عذر نہ کرنے کو میں نے معاف کیا ، دوبارہ ملحقات میں انہیں سو لغت کے لکھنے کا تو مولوی جی جواب دیں»

غالب نے « قاطع برہان » میں « ہف » پر اس کے سوا کوئی اعتراض نہیں کیاکہ غریب ہے ، ایک سے ایک سو کئی لغت پیدا کرنا « ہفت » کے متعلق لکھا تھا ، اور ان کی نسبت یہ رائے ظاہر کی تھی کہ «کمتر معقول و بیشتر نامقبول » - لطف یہ کہ غالب ہف سے متعلق عبارت حوالۂ قلم کرنے کے بعد «قاطع برہان » (قاطع) کے الفاظ نقل کرتے ہیں ، جن سے صریحاً معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کا تعلق ہفت سے ہے - احمد علی نے « مؤید برہان » (مؤید) میں ملحقات « برہان قاطع » میں دوبارہ ہفت سے پیدا ہونے والے سو سے زیادہ کنایات کے مندرج ہونے کا جواب دیا تھا ، وہ « شمشیر تیز تر » (شمشیر) میں جو «تیغ تیز »

کا جواب ہے لکھتے ہیں: « ملحقات برہان ہر گز و ہر آینہ از .. محمد حسین . . نیست از اہل مطبع است، چنانچہ در صفحۂ ۲۱۰ و در صفحۂ ۴۰۸ از مؤید برہان حقیقت حال ملحقات مرقوم شدہ، و قطع نظر ازین در ملحقات ہفت خم و ہفت کہنہ ہمیں دوکنایہ کہ در برہان مسطور است، مرقوم است، واین یک صد و چند کنایہ بالتکرار ہرگز ثبت نیست، و مشاہدہ شاہد » ص ۳۴ -

حقیقت یہ ہے کہ ایسے مرکبات جن کا جزو اول ہفت ہے، « برہان قاطع » (برہان) میں ۱۰۵ ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں کہ یہ « سراسر . . ہفت سپہر[1] و ہفت کشور و ہفت پردۂ چشم کا کنایہ ہیں » (قاطع، جس کی عبارت تیغ تیز ص ۵ میں منقول ہے) - غالب کا یہ قول بالکل غلط ہے کہ یہ سب کے سب ملحقات میں مندرج ہیں، احمد علی صحیح کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک بھی ملحقات میں نہیں - جہاں تک ملحقات کا تعلق ہے، سچ یہ ہے کہ بہت سے الفاظ « برہان » کے خطی نسخوں کے حواشی میں درج تھے، انہیں « برہان » کے انطباع کے وقت اس کے مرتب روبک نے اضافات کے ساتھ بنام ملحقات « برہان قاطع » شامل کتاب کرلیا - اس نے حواشی کے الفاظ اور اضافات میں تمیز کرنے کی یہ صورت نکالی ہے کہ اضافات کے ماخذ کا ذکر کردیا ہے - ملحقات میں جیسا کہ احمد علی نے بتایا ہے ہفت سے شروع ہونیوالے صرف دوکنایے ہیں، جو اصل کتاب میں نہیں - ان کے ساتھ ماخذ کا ذکر نہیں، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ حواشی « برہان » سے لے گئے ہیں -

غالب نے فصل ۱ میں یہ بھی لکھا ہے: « مولوی جی پہلے تو مجھ پر اعتراض کرتے ہیں کہ صحیح کے مقابل غلط ہے نہ غریب (عبارت برہان « این سہ لغت اگر غریب است ور صحیح ») ' پھر نظایر کا حوالہ دیکر ہفت کشور وغیرہ کی صحت میں غلو کرتے ہیں - کوئی پوچھے کہ غالب نے ان الفاظ کو کب غلط لکھا ہے جو تم اس کی صحت کے گواہ گزرانتے ہو » (ص ۵)

احمد علی نے « شمشیر » میں اس کا جواب دیا ہے: « از جواب این اعتراض کہ مقابل صحیح است، نہ غریب باوجود ذکر سکوت چرا ست و اگر غریب بمعنی غلط بود، سند کجاست و در « مؤید برہان » . . . ہمیں نوشتہ شد کہ « یک صد و چند لغت کہ دانای تبریز . . . آوردہ ہمہ معقول است و قول معترض نامقبول » و این جواب آن قول معترض

۱ — مثلاً ہفت الوان کنایہ از طعامہای گونا گون . . ہفت اندام عبارت از سر و سینہ وغیرہ - غالبنےکو سراسر نہ لکھنا تھا -

است که « درین یک صد و چند کنایه کمتر معقول و بیشتر نا مقبول » پس این جمله که « غالب نے ان کو کب غلط لکھا ہے »، یعنی چه؟ اگر همه را غلط نگفته است بیشتری را نا مقبول خود نوشته است » (ص ۳۲)

اسی فصل میں نظامی کا یہ شعر فتحۂ تائے آتش کی سند میں پیش کیا ہے:

مثی کوست حلوای هر غمکشی ندیده بجز آفتاب آتشی (ص ٦)

اس سے قطع نظر کہ آتش مفتوح التا ہے یا نہیں، یہ شعر اس کی سند نہیں ہوسکتا، اس کی وجہ یہ کہ شین آتش حرف وصل (ی) سے ملکر متحرک ہو گیا ہے، اور اس صورت میں جیسا کہ « المعجم فی معاییر اشعارالعجم » وغیرہ میں ہے، حرف ما قبل روی (اس شعر میں ش سے قبل کا حرف ت) کی حرکت داخل قافیہ نہیں، یعنی یہ کہ مضموم، مفتوح، مکسور سبھی ہوسکتی ہے۔

فصل ۲ کی عبارت ہے: « اچھا مولوی صاحب اگر اس (محمد حسین) کو تبریزی مولد کہتے ہیں، اور صاحب تخلص تھا، تو اس کا دیوان دکھائیں » (ص ۷) مقتضائے مقام یہ تھا کہ « تبریزی مولد » ہونے کی سند بھی طلب کرتے۔

فصل ۳ کی ابتدا یوں ہوتی ہے: « لوطیان ایران میں رسم ہے کہ چند بدمعاش . . . ایک امرد کو کچھ دیکر باغ میں یا کسی مکان میں لیجاتے ہیں، اور نوبت بنوبت اس سے اغلام کرتے ہیں، اسی جماعت میں سے ایک شخص اس امرد کا سر پکڑے رہتا ہے سو « مؤید » کے پانچویں صفحے میں مولوی جی لوگوں کی منتیں کرتے ہیں، اور بلاتے ہیں کہ آؤ اور دکنی کا سر پکڑو » (ص ۷)

یہ عبارت بالکل غالب کے شایاں شان نہیں۔ اسی فصل میں ہے:

« مولانا . . اسدی طوسی اور حکیم[1] قطران کو دو فرہنگوں کا مولف بتاتے ہیں۔ بھلا صاحب، اگر اسدی . . . نے فرہنگ لکھی ہوتی تو محمود غزنوی کے عصر سے آج تک سب فرہنگ نگاروں کا ماخذ وہی ہوتا اور اختلاف لفظ و معنی کسی لغت میں راہ نہ پاتا، لیس فلیس »، (ص ۸)

غالب کے استدلال کا ضعف « غالب بحیثیت محقق » طبع ۲ (نقد غالب ص ۳٦۵) میں دکھایا جاچکا ہے، یہاں پر صرف اس امر کی طرف ناظرین کی توجہ منعطف کرائی جاتی ہے کہ غالب نے فرہنگ قطران کا نام لیا ہے، لیکن پھر یہ کہنے کی ضرورت متصور نہ کی کہ اس کے وجود خارجی کو تسلیم کرتے ہیں یا نہیں۔

۱۔ قطران کی فرہنگ سے انجو صاحب « فرہنگ جہانگیری » نے کام لیا تھا، آجکل ناپید ہے۔ اسدی کی فرہنگ تین چار بار چھپ چکی ہے۔

فصل ٤ « جناب مولانا . . . حکم دیتے ہیں کہ پیدائی و زیبائی صحیح، پیدایش و زیبایش غلط۔ اقول آخر حاصل بالمصدر بنانے کے لئے دو ہی حرف موضوع ہیں، یا آخر میں شین یا تحتانی ؟ موافق مولوی جی کے اجتہاد کے سیکڑوں لفظ متروک مطرود ہوجائیگے۔ ہم کہتے ہیں . . زیبائی و پیدائی و گنجائی بھی کہہ سکتے ہیں مگر آرایش و آسایش و کاہش و رنجش کے آگے بے ترکیب شین کی جگہ یاے حطی نہیں لاسکتے، اور یہ مقدمہ نہ دلائل کا محتاج ہے، نہ نظائر کا حاجتمند ،، (ص ۸)

« شمشیر » میں اس کا جواب یہ ہے : « من در نظایر غلط عوام نوشتم کہ پیدایش و زیبایش بجاے پیدایی و زیبایی ازیں کجا معلوم میشود کہ از برای ساختن حاصل بالمصدر یا و شین ہمیں دو موضوع است۔ موافق اجتہاد من کدام صدہا لفظ متروک . . . خواہند شد نشان باید داد . . . گنجایی خود موافق قیاس و مستعمل، اما پیدایش و زیبایش کہ در فارسی محتاج دلائل است و خواہاں نظائر تا حال در شعر اہل زبان بنظر فقیر نرسیدہ » (ص ٤٠)

احمد علی نے واقعی کوئی بات ایسی « مؤید » میں نہیں لکھی تھی جس کی بنا پر یہ اعتراض کیا جاسکے کہ ان کے اجتہاد کے موافق سیکڑوں الفاظ متروک ہوجائینگے۔ پیدایدن مصدر نہیں کہ اس کے حاصل بالمصدر کا سوال ہو، پیدایی پیدا کا اسم مجرد ہے، اور فارسی میں کثیرالاستعمال، اگر پیدا سے خلاف قاعدہ پیدایش بھی بنتا ہے تو غالب کو اس کی سند پیش کرنی تھی۔ یہ کہنا کیا کہ یہ « مقدمہ نہ دلائل کا محتاج ہے ' نہ نظائر کا حاجتمند »۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ لفظ خلاف قاعدہ عہد اکبری سے فارسی میں آنے لگا ہے ' اس کی بحث « نقد غالب » ص ٤١١ میں دیکھی جائے۔ زیبایش کسی ایرانی کے یہاں مجھے نہیں ملا۔ گنجایی کا ذکر ہی بیکار تھا، اس کی صحت معرض بحث میں نہ تھی۔ غالب کی عبارت « آرایش . . . نہیں لاسکتے ،، محل تامل ہے۔ اضافۂ ی شین کے بعد نہیں، بلکہ حذف شین کے بعد جو کچھ بچتا ہے اس پر ہوتا ہے۔ « کے آگے » پر اعتراض ہے۔

اسی فصل میں ہے : « کندن کو صحیح اور کندیدن کو غلط بتاتے ہیں، یارب ' کندن مصدر اصلی اور کندیدن مصدر فرعی بنا ہوا مضارع سے، جیسے آوردن اور آوریدن، یا رُستن . . اور روییدن » (ص ۹)

غالب کو کندیدن اور آوریدن و روییدن میں فرق نظر نہیں آتا، لیکن، کندیدن ان سے مختلف ہے، آوریدن اور رویدن سے یدن نکال دیا جائے تو آور و روی بچ جاتا ہے، کندیدن میں یدن نہ ہو' تو کند رہ جاتا ہے۔ آوریدن و آوردن کا امر آور ہے، اور

رستن و رویدن کا روی ' کندن کا امر کن ھے ، کند نہیں ۔ اگر خلاف قاعدہ کندن سے کنیدن کی جگہ کندیدن بنا ھے ، تو غالب کو اس کی سند دینی تھی ، اظہار حیرت سے کیا ھوتا ھے ۔ یہاں میں اس بحث سے گریز کرتا ھوں کہ مصدر اصلی اور مصدر مضارعی صحیح اصطلاحات ھیں ، یا نہیں کہنا صرف یہ ھے کہ کندیدن کی سند ایرانیوں کی نظم و نثر میں مجھے نہیں ملی ۔

فصل ٥ میں ھے « اگر برعایت قافیہ نثر یا نظم میں منشی یا شاعر نویسد و فریسد لکھ جائے ، تو ایسی قباحت لازم نہیں آتی » ص ١٠

فریسد نویسد کا قافیہ آسکتا ھے ، تو فرستد کا قافیہ نوستد بھی ھوسکتا ھے ۔ اس قسم کا تصرف جائز نہیں ۔ فریسد ھندوستانی فارسی نویسوں کے یہاں ملتا ھے ، اس کی بحث بھی « نقد غالب » ص ٢٩٣ میں ملیگی ۔

اسی فصل میں احمد علی پر اعتراض کیا ھے کہ ان کی عبارت میں « چشم عیب ساز » آیا ھے (ص ١٠) اس کا جواب « شمشیر » میں یوں ھے « دیدۂ (چشم نہیں) عیب ساز در عبارتیکہ واقع است ، از احمد نیست ، از زبان . . محمد حسین تبریزیست » (ص ٥٠) ۔

جواب صحیح ھے ' « دیدۂ عیب ساز » اس عبارت میں آیا ھے جو « مؤید » میں دیباچۂ « برھان » سے نقل ھوئی ھے - میں نے « غالب بحیثیت محقق » طبع ٢ میں دیدۂ عیب ساز کے متعلق لکھا ھے کہ « یہ ترکیب ظاھرا نظامی کے شعر ذیل (مخزن اسرار ص ١٤٤) کو دیکھ کر بنائی گئی ھے :

دیدہ ز عیب دگراں کن فراز صورت خود بیں و درو عیب ساز » (ص ٤٠٢) ۔

اس فصل میں غالب نے احمد علی پر اعتراض کیا کہ انھوں نے میری عبارت « غم تباھی آئین گفتار پارسی خورد » سرقہ کیا ھے اور « مؤید » میں لکھا ھے : « غم گفتار پارسی زبان خورد » ۔ سرقے سے قطع نظر ، غالب یہ کہتے ھیں « بیمعنی کرکے لکھا ھے ، بھلا غم گفتار پارسی زبان خورد کے کیا معنی ؟ » (ص ١١) -

« شمشیر » ص ٥٣ میں اس کا جواب یہ ھے کہ « مؤید » میں ھرگز « غم گفتار پارسی زبان خورد » نہیں « غم تباھی گفتار فارسی خورد » ھے ۔ رھا سرقہ تو اس کے متعلق وہ یہ کہتے ھیں « فقیر را ھنگام نگارش این مقام بخدائے لایزال . . فقرۂ غالب . . ھرگز بیاد نبودہ است » میں اس کی تصدیق کرتا ھوں کہ « مؤید » میں اسی طرح ھے جس طرح « شمشیر » میں نقل ھوا ھے ۔ ظاھر ھے کہ اس صورت میں عبارت سقم سے خالی ھے ۔ چوری کا الزام ھرگز قابل قبول نہیں ' غالب کے فقرے میں کوئی خاص بات ایسی نہیں ، جس کا کوئی سرقہ کرے ۔

اس فصل میں غالب نے « سرقۂ مضمون بتغیر الفاظ » کا الزام بھی دیا ہے ۔
« آری دبیران پارس را قاعده چنان بود که بر سر دال ابجد نقطه نهادندی چون دریں اندیشه وجود دال بینقطه ازمیان میرفت و همه دال منقوطه میماند ، اکابر عرب قاعدۂ قرار دادند و تفرقۂ دال و ذال برآن قاعده اساس نهادند » (عبارت قاطع) . . مولوی . . فارسیدان . . یہ عبارت یوں لکھتا ہے « بخاطر فاتر چنیں میرسد که چوں در زمان قدیم . . بر زبر دال نقطه مینهاده اند ، متاخرین که ازیں قاعده آگاه نیند آن را خیال ذال منقوطه کرده اند . . فرهنگہاے پیشین میں کوئی مجھ کو یہ مطلب دکھا دے تو میں گنہگار ورنہ مولوی اٹھائی‌گیرا ۔ یہ راز مجھ سے . . عبدالصمد نے کہا ہے ، دوسرا کوئی اس کو نہیں جانتا تھا ، ایسی نئی بات کو چرانا اور اپنا قول بنانا چوری اور سرزوری ، خیرہ رائی اور بیحیائی ہے یا نہیں ؟ »
(ص ۱۱) ۔

میں نے « ذال فارسی اور غالب » شائع کردہ « آجکل » دهلی میں اس معاملے سے مفصل بحث کی ہے ، مجملاً یہاں لکھتا ہوں کہ غالب نے جو عبارت احمد علی کی طرف منسوب کی ہے ، وہ ان کی نہیں ، صاحب « فرهنگ جهانگیری » کی ہے ، اور « مؤید » میں صراحۃً فرهنگ مذکور سے منقول ہے ۔ سرقے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ غالب کا ادعا کہ ایک بالکل نئی بات انہوں نے سنی‌تھی ، کسی طرح قابل قبول نہیں ۔ اس سلسلے میں یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اگر واقعی قدما عام طور پر ہر دال کے اوپر نقطہ دیا کرتے تھے ، تو یہ ایسی بات نہ تھی کہ صرف عبدالصمد کو معلوم ہوتی ۔ اگر واقعی ایسا تھا ، تو عبدالصمد یا غالب سے یہ سوال‌کیا جاسکتاتھا ، کہ اس کے ثبوت میں قدما کے ہاتھ کی تحریریں پیش کریں ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ عام دستور نہ تھا ، چنانچہ فارسی کے قدیم‌ترین خطی نسخے جو ملتے ہیں ان میں دال کی جگہ دال اور ذال کی جگہ ذال ہے ۔ اهل عرب کو زبان فارسی کے متعلق قاعدہ بنانے سے کیا سروکار ، اور ایرانیوں نے اس باب میں جو کچھ لکھا ہے ، اس کی غرض یہ ہے کہ ناواقف دھوکا نہ کھائیں اور غلط جگہ نقطہ نہ لگائیں ۔

فصل ۷ میں احمد علی پر یہ اعتراض ہے کہ انہوں نے ایک ایسا شعر کیوں نقل کیا جو « میرے مفید مطلب ہے ، . . بس اس بھروسے پر کہ میں مولوی اور مدرس ہوں ، آنکھ بند کرلی ہے اور لکھنا شروع کردیا ہے ، نہ برمحل دیکھنا ، نہ بیمحل دیکھنا »
شعر یہ ہے : « روئے بنما و بزم را آرا چوں توئی آفتاب بزم آرا »

حقیقت یہ ہے کہ احمد علی نے سروری کی فرہنگ کے عبارات مکمل نقل کئے تھے، جن میں وہ شعر بھی آگیا، اس سے کسی ایسی بات کو جو ان کے اور غالب کے درمیان مابہ‌النزاع تھی ثابت کرنا مدنظر نہ تھا۔ رجوع برای تفاصیل بہ «غالب بحیثیت محقق» (نقد غالب ص ۴۲۰)

اس فصل میں غالب لکھتے ہیں: «مولوی جی.. فرماتے ہیں کہ آرا بمعنی آرایش نزاری نے لکھا ہے.. نمیساید برافزودن اگر مشاطۂ فطرت

جمالی را بزیبائی نگارے کرد[1] و آرائے

فقیر عرض کرتا ہے کہ.. لعنت اللہ علی الکاذبین - یہ جھوٹ ہے، نزاری نے آرا کو بمعنی آرایش نہیں لکھا، آرائی کو بمعنی آرایش لکھا ہے» (ص ۱۲)

غالب اس جگہ آرائی = آرایش کے وجود پر زور دیتے ہیں، حالانکہ «تیغ تیز» کے ص ۹ میں وہ یہ کہ چکے ہیں کہ آرایش و آسایش و کاهش و ربخش کے آگے، بے تر کیب، شین کی جگہ یاء حطی نہیں لاسکتے»

دوسرے الفاظ میں یہ کہ آرائی = آرایش صحیح نہیں - تفاصیل کے لئے «نقد غالب» ص ۴۱۷ کی طرف رجوع ہو۔

اسی فصل میں غالب آرازش = خیر و خیرات کے وجود خارجی کے منکر ہیں، اور اس بنا پر کہ بقول ان کے فردوسی نے ہزار جگہ ارزانش کو بمعنی خیر و خیرات استعمال کیا ہے، فرماتے ہیں کہ «دکنی اور آرزوے دہلوی (ان کا بیان مؤید میں پیش ہوا تھا) کون ہوتے ہیں کہ ان کا وہ قول جو شہنشاہ قلمرو زبان دری وپہلوی کے خلاف ہو، اس کو کوئی زبان پرلائے» (ص ۱۳)

فردوسی کے یہاں ارزانش کا بمعنی مذکور بکثرت پایا جانا (ہزار بار میں بہت مبالغہ) صحیح بھی ہو تو وہ اس سے مانع نہیں کہ آرازش اس کا مرادف نہیں - فردوسی نے اس کی تردید کی ہوتی، تو اور بات تھی - یہاں مجھے اس سے بحث نہیں کہ آرازش = خیر وخیرات واقعی ہے یا نہیں۔

فصل ۸ میں ہے «اروند کے معنی میں میرا اور مولوی جی کا بیان ایک ہے، الفاظ میں تغیر بالمرادف ہو تو ہو» ص ۱۳ - «شمشیر» ص ۹۹ میں اس کا جواب یہ ہے: «در معنی

---

۱ احمد علی کہتے ہیں کہ قصیدۂ نزاری کے دوسرے اشعار موجود ہیں، آرائے ہے، آرائی نہیں، میں اس کی تصدیق یا تکذیب سے قاصر ہوں -

اروند نیز بیان من و او یکی نیست ، تغایر بالمتباین است ۔ غالب در قاطع برہان لفظ اروند را بمعنی بسیط مقابل مرکب نوشته بود ، و اینجا گفته که اروند .. ٹھوس .. ہے » ۵

غالب نے « قاطع » میں لکھا تھا « اروند بضمۂ الف خلاصه وزبده و بسیط را گویند که مقابل مرکب است و ساسان پنجم .. بمعنی چیزی آورده است که هیچ چیز از خارج داخل آن نتواند شد .. عبدالصمد گاه گاه .. خود را اروند بنده نوشتی ، چون پژوهش رفت فرمود که اروند بنده مضاف و مضاف‌الیه مقلوبست ، یعنی بندۂ اروند ، بنده ترجمۂ عبد و اروند ترجمۂ حمد»

اُروند « دساتیر » میں عین و زبده و خلاصه کے معنی میں ہے جیسا که ملا فیروز نے « فرہنگ دساتیر » ص ٤ میں لکھا ہے ۔ یه لفظ « دساتیر » میں کئی جگه آیا ہے ، ار آن جمله صفحات ۲۲۷ ، ۲۳۷ ، ۲٤۱ ۔ غالب نے « دساتیر » کی جس عبارت کا مطلب غلط سمجھ کر اروند کو حمد کا ہم معنی بتایا ہے ، وه غالباً یه ہے :

آن چناں که نکراند و نپیوندد بتو چیزی و نگسلد نه جدا شود از تو چیزی ، میبر ماید یابۂ یزداں اروند گوہر اوست ، وزو بیرون و جدا نیست ، چنانکه ہستی او اروند گوہر وی است ، تاہیچ رو درو پیوند و پیوست و شمرد و پیکر نبندد » (ص ۸۳ ، ترجمۂ انگریزی ص ۵۵)

اسی فصل میں « چشم مخالفان بیاؤن بتیر» کو ناموزوں کہا ہے اور طنزاً لکھا ہے : « جس طرح حکم ہو اس طرح پڑھوں ، جانتا ہوں که کاپی نگار کی شامت آئیگی ، اور غلطی اس سے منسوب ہو جائے گی ، لیکن مجھے مدرس صاحب سے استفاده منظور ہے » ص ١٤

« شمشیر » ص ٦۰ میں احمد علی نے اسے موزوں ثابت کیا ہے ، اور میں نے اس سے مفصل بحث « ندیم ڈھاکه » کے شمارۂاول میں کی ہے ۔ احمد علی کا جواب صحیح ہے ۔

فصل ۹ میں احمد علی پر یه اعتراض ہے که خارج از بحث باتیں بہت لکھتے ہیں ، لیکن ضروری باتیں قلم انداز کرتے ہیں ۔ احمد علی نے بقول غالب ان کے اس « فقرے کا جواب » نہیں دیا که « ہر آینه ماضی (آہنگیدن) آہنگید خواهد بود . نه آہنگ » ص ١۵

« مؤید » میں اس کا جواب موجود ہے ۔ احمد علی کہتے ہیں کہ اگر کاتب کی غلطی نہیں ، تو محمد حسین نے خطا کی ہے ۔ فصل ١٠ ۔ احمد علی نے لکھا تھا کہ فازہ وخمیازہ کی بحث میں غالب نے « غیاث‌اللغات » سے دہوکا کھایا ہوگا ۔ غالب اس کا جواب یوں دیتے ہیں :

« عیاذاً باللہ اگر غالب جامع «غیاث‌اللغات» کو آدمی جانتا ہو تو وہ خود آدمی نہیں ۔ ایک بار .. اس .. کو سراسر دیکھ لیا ، جب دیکھا کہ جابجا قتیل کے کلام کا حوالہ دیتا ہے اور ماخذ اس کا فن لغت میں « چار شربت » اور « نہرالفصاحت » ہے ، کتاب پر اور مولف پر لعنت بھیجی ۔ مدرس جی اتنا نہ سمجھے کہ جو میاں انجو کو نہ مانیگا ، وہ میانجی غیاث‌الدین کو کیا جانے گا ۔ رامپور جانے کا اتفاق ہوا اور وہاں کے صاحبزادگان عالی تبار اور رؤساے نامدار سے ملاقاتیں .. رہیں تو .. معلوم (ہوا) کہ ایک ملاے مکتبدار تھا ، نہ رئیس کا روشناس ، نہ اکابر شہر کا آشنا ، ایک گمنام ملا مکتبدار ، چند صاحب مقدور لڑکے اس کے مکتب میں پڑھتے تھے ، انہوں نے صرف زر میں اس کو مدد دے ، مثل بندر کے کہ جس نے نجار کی تقلید کی تھی ، ایک فرہنگ چھپوائی » ص ١٦

غیاث‌اللغات « فرہنگ نفیس » (قول قزوینی) کہے جانے کی مستحق ہو یا نہ ہو ، غیاث‌الدین اس کے مولف کے متعلق یہ بات کہ وہ ایک گمنام ملاے مکتبدار تھا ، ہرگز نہ سنی ہوگی ، اس لئے کہ امیر مینائی کے بیان ١ کے مطابق جسے خود کلب علیخاں کا قول سمجھنا چاہئے ، وہ خود ان کے اور ان کے والد کے استاد تھے ۔

کسی فرہنگ‌نگار کے مرتبۂ علمی کا تعیّن اس امر سے نہیں ہوسکتا کہ اس کے تعلقات حکمرانوں اور امیروں سے کس نوع کے تھے ؛ یہ صحیح معیار ہوتا تو اکبر و جہانگیر کے عہد اور ظفر کے زمانے میں جو فرق ہے ، اس کا لحاظ کرتے ہوئے ، انجو کے سامنے جو اکبر و جہانگیر کے دور کے بڑے امیروں میں تھا ، اور جس کی فرہنگ کا ذکر جہانگیر نے خود اپنی «تزک» میں کیا ہے ، غالب کی کچھ حقیقت ہی نہیں رہتی ۔

احمد علی نے صاحب « غیاث اللغات » کی حمایت میں کچھ نہیں لکھا ، یہ سوال کیا ہے کہ غالب کی گمراہی کا باعث وہ نہیں ، تو انہوں نے فاژہ و خمیازہ کے متعلق میرے اعتراض کا جواب کیوں نہیں دیا (شمشیر ص ٦٦) ۔ غالب فاژہ نہیں ، فازہ کو صحیح سمجھتے

---

١ انتخاب یادگار میں ہے کہ اس کتاب کا مواد کلب علیخاں سے حاصل ہوا ۔

تھے اور یہ ان کے نزدیک عربی تھا ۔ اس امر میں کہ فارسی ہے اور زاے فارسی سے ہے، شبہے کی مطلقاً گنجایش نہیں (نقد غالب ص ٤١٤) ۔ غالب کا یہ دعویٰ بھی کہ خمیازہ صرف انگڑائی کو کہتے ہیں، جماہی کو نہیں، غلط ہے (نقد غالب ص ٣٩٦) ۔

فصل ١١ میں ہے «راقم موئد . . پاچایہ کو اسی معنی پر کہ دکنی نے ٹھہرائے ہیں (بول و غائط)، از روے فرط رغبت مزالے ایکر استعمال کرتا ہے» اس کے بعد غالب کو اس پر اصرار ہے کہ یہ پاجایہ ہے اور پاخانہ اس کا مصحف ہے بدمذاقی سے جس کا اظہار «راقم . . ہیں» میں ہوا ہے، قطع نظر، پاچایہ دساتیری لفظ ہے، «پاخانہ» کو اس سے کیا تعلق؟

فصل ١٢ گرفتن کے مفتوح الرا ہونے کے ثبوت میں ایک شعر فردوسی کا (قوافی برفت و گرفت) اور ایک خاقانی کا (قوافی گرفتہ و رفتہ) پیش کیا ہے اور اس کے بعد لکھا ہے «جواز اختلاف حرکت ما قبل روی سے قدما کے دیوان بھرے پڑے ہیں، خصوصاً «قصۂ ویس ورامین» میں . . قید حرکات ثلاثہ اٹھادی ہے، گشتہ و کشتہ قافیہ، وہ مثنوی منطبع ہوگئی ہے جو چاہے دیکھ لے» ص ١٩

شعر خاقانی سے فتحۂ را کسی طرح ثابت نہیں ہوسکتا، شعر فردوسی ان کے مفید مطلب ہے، لیکن انھیں خود اقرار ہے کہ فردوسی کے یہاں ہزار جگہ گرفت شگفت (تعجب) کا قافیہ آیا ہے ۔ غالب کے نزدیک شگفت مفتوح الفا ہوتا تو وہ «قاطع» میں یہ نہ لکھتے «گروہے . . گرفتن را بکسرتین صحیح انگارند و شعر را . . (قافیہ گرفت و شگفت) . . سند آرند» ۔ ظاہر ہے کہ اگر اسے مفتوح الکاف سمجھتے تو ببانگ دہل[1] اس کا اعلان کرتے ۔ «ویس و رامین» میں احیاناً کوئی غلط قافیہ آگیا ہو لیکن عموماً اس کا مصنف ان قواعد کا جو اس کے عہد میں رائج تھے پابند تھا ۔ قوافی پر اس کے زمانے کی لکھی ہوئی کوئی کتاب موجود نہیں، لیکن، قرائن اس پر دلالت کرتے ہیں کہ جس طرح صاحب «المعجم» اختلاف حذو و توجیہ کو ناروا قرار دیتا ہے، فخر گرگانی بھی ناجائز سمجھتا ہوگا ۔ رہا گشتہ و کشتہ کا قافیہ، یہ ہر زمانے میں صحیح مانا گیا ہے ۔ روی سے قبل کا حرف ساکن ہو تو اسے حرف قید کہتے ہیں، اور اس سے پیشتر جو حرف ہے، اس کی حرکت اصطلاحاً حذو کہی جاتی ہے ۔ گشتہ و کشتہ میں روی ت ہے، اور ش حرف قید، روی حرف وصل ہاے مختفی سے مل کر متحرک ہوتی ہے، اس لیے اختلاف حذو

١ فصل ١ کی مثنوی میں شگفت قافیۂ رفت آیا ہے، اسے اقوا سمجھنا چاہئے ۔

بالاتفاق روا ہے ۔ اگر روی ہاے مختفی سے مل کر متحرک نہ ہوئی ہوتی ' تو گشت و کشت کا قافیہ نادرست ہوتا ، اور اسی عیب کو اقوا کہتے - احمد علی کا اعتراض «جواز اختلاف حرکت ماقبل روی» پر ہے ' اور اس میں شک نہیں کہ غالب کی عبارت سقیم ہے ۔ کہنا یہ چاہیے تھا کہ دواوین ایسے اشعار سے بھرے ہوئے ہیں' جن سے جواز ثابت ہوتا ہے -

فصل ۱۵ دربارۂ پولہ «حضرت کا فقرہ کہ بمعنی میان و میاں تہی بنظر آمدہ ، نہ نرم بخصوصیت میوہ ، یہ فقرہ یہاں تک تو مکذب قول دکنی ہے کہ بمعنی خربزۂ مضمحل نوشت» ص ۲۳

«شمشیر» میں اس کے متعلق یہ مرقوم ہے . . « این فقرۂ فقیر . . ہرگز مکذب قول حکیم تبریزی نیست ، چہ معترض در «قاطع برہان» گفتہ بود کہ پولہ بر وزن لولہ . . خربزۂ مضمحل نوشت ، چوں در ہندی نیز بدین معنی شہرت دارد ، عجب از جامع کہ بتوافق لسانین اشارت نکردہ ۔ فقیر جواب دادم کہ درلغات ہندی . . پولا . . بمعنی نرم و میان تہی بنظر آمدہ ، نہ نرم بخصوصیت میوہ و بتقدیر توافق اشعار نکردن بآن از آدم غیر ہندی . . ہرگز خطا نباشد کہ جاے تعجب تواند برد» ص ۸۷

پولہ لفظ فارسی کے متعلق «مؤید» میں سروری کا یہ قول نقل ہوا ہے کہ ماوراءالنہر کی زبان میں خربزۂ مضمحل کو کہتے ہیں جو کھانے کے قابل نہ رہا ہو ۔

اسی فصل میں غالب لکھتے ہیں « بس اب میں عاجز آگیا ، کہاں تک لغت بعد لغت دیکھے جاؤں ' خرافات واہیات ' جھوٹ ، لغو ، مہمل - اب ورق ورق اور صفحہ صفحہ کہاں تک دیکھونگا- دیکھونگا تو سہی مگر چھوڑتا جاؤں گا ، جستہ جستہ جواب لکھونگا ، آخر مجھ کو آغا محمد حسین کی خدمت میں بھی حاضر ہونا ہے اور وہ لغات لکھنے ہیں جو « پنج آہنگ » کے بعد « درفش کاویانی » میں مندرج ہوئے ہیں ۔ فصل کا اشارہ بنا رہیگا اور ہر لغت کا جواب الجواب نہ لکھونگا » ص ۲۳

« اب . . چھوڑتا جاؤنگا » محل تامل ہے ۔ « مؤید » ایک ضخیم کتاب ہے ، جس میں «قاطع برہان» کی مکمل تنقید ہے ، شاید ہی کوئی ضروری بات قلم انداز ہوئی ہو ۔ غالب نے اس کا جواب صرف ۲۳ صفحوں میں لکھا ہے جس میں دیباچہ بھی شامل ہے - « جستہ جستہ جواب لکھونگا » سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ فصل ۱۵ کے بعد بھی وہ « مؤید » کے مندرجات سے بحث کرینگے ، لیکن ، انھوں نے بالکل اس وعدے کا لحاظ نہیں کیا -

« پنج آهنگ » سے «قاطع» طبع اول مراد ہے۔ «درفش کاویانی» میں جو تے اعتراض «برهان» پر هیں ، « تیغ تیز » میں ان کا ذکر بالکل فضول تھا ، «درفش کاویانی» «تیغ تیز» سے پیشتر طبع ہوچکی تھی ۔ « هر لغت . . نه لکھونگا » محل تامل ہے ۔

فصل ۱۶ میں پہلے یہ لکھا ہے کہ سعادت علی « تھا کوڑیالا ، یعنی مالدار ۔ بھلا اگر دستمزد تحریر نہیں ، نہ سہی صرف مطبع و کاغذ اپنے بیت المال خاص سے بھجوادیا ہوگا ۔ خیر ، اب منشی جی کے واسطے دعاے تخفیف عذاب اور تمہارے واسطے دعاے سلامت ذات اور توفیق انصاف مانگتا رهونگا » ص ۲۴ ۔

« کوڑیالا » سے سانپ مراد ہے ،کسی شاعر کا مصرع ہے « تمہارے گیسوؤں کے بال اب تو کوڑیالے هیں » سعادت علی جیسا کہ غالب کی اس تحریر سے ثابت ہے ، اشاعت «تیغ تیز» سے قبل مرچکے تھے ، غالب نے جن الفاظ میں ان کا ذکر کیا ہے ، ان کے لئے زیبا نہ تھا ۔ یہ بھی حد درجہ دور از قیاس ہے کہ سعادت علی نے . . «صرف مطبع و کاغذ» احمد علی کو جو کلکتہ میں رہتے تھے ، بجھوایا هو ۔

اسی فصل میں ہے « جو علما و شعرا ایران سے آئے ، لب و لہجہ ان کا هندی نہیں ہوا ، املا اهل هند کی املا کے موافق رهی ، مثلاً تھوڑا ، گھوڑا جان جائینگے کثرت سماعت سے کہ یہ دونوں ترکیبیں هندی هیں ، مگر تلفظ میں تورا اور گورا کہیں گے ۔ چوکھنڈی شعر میں اسی صورت سے لکھیں گے ، مگر بولیں گے چوکندی » ص ۲۴ ۔

ایرانی هندی الفاظ کو عموماً مفرس[۱] کرلیتے تھے ، اور انھیں مفرّسی شکل میں لکھتے تھے ، ظاہر ہے کہ اس صورت میں املا بدل جائیگا ۔ یہ بات کہ « املا اهل هند کی املا کے موافق رهی » بطور کلیہ غالب نے کہاں دیکھی اس کی خبر نہیں ۔ « مثلاً . . هندی هیں » سے مستفاد ہوتا ہے کہ غالب کے نزدیک ایک لفظ مفرد کو بھی ترکیب کہنا روا ہے ۔

فصل ۱۷ میں غالب نے بقول خود «برهان» کی وہ « قباحتیں » دکھائی هیں جو « بعد اتمام «پنج آهنگ » « بہم » پہنچیں ، اور « صرف درفش کاویانی میں لکھی گئی هیں » ص ۲۵ ۔

غالب نے جن باتوں پر اعتراض کیا ہے ان میں یہ بھی هیں کہ « برهان » میں کرگدن کا کاف اول عربی درج ہے اور اس کی ایک شکل « ظاهرا بر وزن گلبدن بھی قرار دی ہے ص (۲۷) ۔ کاف اول کو فارسی کہنے میں غالب منفرد هیں « بر وزن گلبدن » هر گز صحیح نہیں ، «برهان» میں کرکزن تشدید زا کے ساتھ معرّب کرگدن بتایا گیا ہے ۔

۱ ؎ جہاں تفریس کی مطلقاً ضرورت نہ ہو ، وهاں اصل صورت میں ہی لکھتے ہونگے ۔

بحث کرگدن کے بعد یہ عبارات ہیں : « مولوی احمد علی صاحب تم صورت پرست ہو اور فرہنگ نگاروں کے قرار دیئے ہوئے (باھمزہ ، جس سے صور مذکر ہوگیا ہے) الفاظ کو مانتے ہو ۔ اب یہاں ایک صورت کے باب میں کہ ہر صورت کے معنی میں کچھ کچھ تفاوت بھی ہے ، کیا ارشاد کرتے ہو ؟ مولوی اور کیا ارشاد کریگا ، چونکہ مخالفت قول دکنی کو کفر جانتا ہے ' میری تکفر کریگا اور کافر کہیگا پھر کہ بھائی ، جہاں اور برے برے خطاب دئیے ہیں ، کافر بھی کہ لے۔ میں تو اس حالت میں بھی مولوی کو مسلمان کہے جاؤنگا ، بقول استاد مصرع « تا ہر دو دروغ گفته باشیم » ص ۲۸ ۔

«اب . . ارشادکرتے ہو ›› کا مفہوم سمجھ میں نہ آیا ۔ احمد علی نے غالب کی تکفیر نہیں کی ، مگر غالب نے خود انہیں کافر قرار دینے کی صورت نکال لی ۔

اس فصل اور اصل کتاب کا خاتمہ عبارت ذیل پر ہوتا ہے :

« پرسشیں بہت باقی ہیں ، لیکن ، بڑھاپا اور امراض اور ضعف مفرط نہیں لکھنے دیتا ۔ صبح سے شام تک پڑا رہتا ہوں ، لیٹے لیٹے مسودہ کیا اور احباب کو دیدیا ، انھوں نے صاف کرلیا . . صاحب نفسانیت کا برا ہو ، اکابر امت میں باہم کیا کیا ناخوش و ناشایستہ کلام درمیان آئے ہیں . . شفائی . . نے عرفی کی . . کیا کیا مذمتیں کی ہیں . . اور یقین ہے کہ عرفی و شفائی کے زمانے[1] میں اسی قدر تقدیم و تاخیر ہو ، جتنی «برہان» و غالب کے عہد میں تھی ۔ علماء ماوراء النہر اور علماء مشہد میں ایسے مکاتبات کی آمد و رفت درمیان رہی ہے کہ فریقین کی توہین و نفرین سے مملو ہے بلکہ خود شاہ ایران اور سلاطین روم کے درمیان وہ نامے جاری ہوئے ہیں جس (کذا) مین سراسر مغلظ گالیاں مرقوم ہیں ۔ غرض اس اظہار سے یہ ہے کہ جہاں عمائد اہل اسلام و سلاطین اہل اسلام کی وہ باہم ناسزا تحریریں صفحۂ روزگار پر یاد رہیگی ، وہاں تمہارے بدکہاؤ صفحۂ دہر پر نمودار رہینگے ۔ نہیں نہیں ' صرف اللہ کا نام رہ جائیگا اور کچھ نہیں ۔ یبقی وجه ربک ذی‌الجلال والاکرام» ص ۲۸ و ص ۲۹ ۔

انسان سمجھتا کچھ ہے ، ہوتا کچھ ہے ۔ غالب نے «قاطع برہان» لکھی تو انہیں یہ گمان بھی نہ ہوگا کہ لوگ اس قدر ان کی مخالفت پر کمر بستہ ہوجائیںگے ، دشنام طرازی سے بھی دریغ نہ کریں گے ۔ لیکن غالب نے جو افراسیابی و سلجوقی ہونے کے مدعی تھے ، اپنے دل کو خوش کرنے کی ایک صورت نکال لی اگر مجھے لوگوں

۱ ــ یہ صحیح نہیں ، عرفی و شفائی معاصر تھے ۔

ہے . . گالیاں دی ہیں ، ایران و روم کے بادشاہ عرفی سا بلند پایہ شاعر اور علمائے ماوراءالنہر و مشہد کب اس سے بچے ہیں ۔

ص ۳۰ تا ص ۳۲ ایک استفتا[1] غالب کی طرف سے بعنوان « اللہ اکبر » ہے ۔ غالب نے ۱٦ سوالات کے جواب مانگے ہیں تمہید یہ ہے ۔

« . . احد (احدی ہونا چاہئے) الغتین میں سے جو لغت[2] صحیح ہو اس کی صحت اور لغت کی غلطی لکھ کر خاتمۂ عبارت پر اپنا نام لکھ دیں ، مثلاً جہاں میں نے لکھا ہے کہ چشم عیب بیں صحیح ہے یا چشم غلط ساز (دیدۂ عیب ساز چاہئے)، اس کے جواب میں رقم فرمائیں کہ چشم عیب بیں صحیح اور چشم عیب ساز غلط ہے . . »

غالب نے « مثلاً . . غلط ہے » لکھ کر مفتیوں کو یہ بھی بتا دیا ہے کہ کیا جواب دینا چاہئے ۔

سوالات کے جواب محمد المدعو بہ مصطفیٰ (یعنی مصطفیٰ خاں شیفتہ) نے لکھے ہیں اور ہر معاملے میں غالب کی تائید کی ہے ۔ آخر میں الطاف[3] حسین (حالی)، محمد سعادت علی مدرس گورنمنٹ اسکول دہلی اور محمد الملقب بہ ضیاءالدین (ضیاءالدین احمد خان، نیر) نے جوابات سے اپنا اتفاق ظاہر کیا ہے ۔ جوابات میں کہیں کسی کتاب کی سند نہیں ، صرف یہ لکھا ہے کہ میری یہ رائے ہے ۔ غالب اپنے سوا کسی ہندوستانی کی فارسیدانی کے قائل نہ تھے ، اور «قاطع» میں ببانگ دہل اس کا اعلان کرچکے تھے اس صورت میں شیفتہ وغیرہ سے جو خود ان کے شاگرد یا معتقد ہیں اپنے اقوال کی تصدیق کرانی مناسب نہ تھی ، انہیں ایرانیوں کی رائیں پیش کرنی تھیں ۔

ص ۳۲ کی آخری سطر یہ ہے « . . تیغ تیز در مطبع اکمل المطابع باہتمام فخر الدین مطبوع گردید » اس کے بعد کے صفحے میں جس پر ہندسہ نہیں ، غلط‌نامہ ہے جو بہت بےپروائی سے تیار ہوا ہے ، بکثرت اغلاط صریح کی تصحیح نہ ہوسکی ۔

غالب نے جس زمانے میں « تیغ تیز» لکھی ہے ، ان کی صحت بہت خراب تھی ، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے قوائے ذہنی بھی اچھی طرح کام نہ کر رہے تھے ، معلومات کی کمی بیشی اور بات ہے ، وہ ایسی باتیں کہتے ہیں جن کی کچھ اصل ہی نہیں ۔ ان کے دوستوں کو اشاعت سے قبل اسے اچھی طرح دیکھ لینا تھا ، وہ اپنے فرض کی انجام دہی سے قاصر رہے ۔

---

۱ ـــ اس سے مفصل بحث تاثر غالب کے حواشی میں ہوچکی ہے ۔ ۲ ـــ سوالات صرف لغت سے متعلق نہیں ۔
۳ نام کے « عفی اللہ عنہ» پر احمد علی کا اعتراض ہے کہ عفی کی جگہ عفا چاہئے، شمشیر ۔

چهار مقاله کا سال تصنیف

از

جناب شبیر احمد خاں غوری، الہ‌آباد

«چہار مقالہ» فارسی ادب کی نہایت مقبول کتاب ہے - اپنی افادیت کی بنا پر یہ کتاب نہ صرف فارسی کی ادبیات عالیہ ہی میں محسوب ہوتی ہے بلکہ بسا اوقات بہت سی تاریخی گھتیوں کے سلجھانے میں بھی اس سے مدد ملتی ہے - با اینہمہ خود اس کی تاریخ تالیف متعین نہیں ہے -

قدما میں کتابوں کے مقدمے میں سال تصنیف کی صراحت کرنے کا بہت کم دستور تھا - شاید اُس زمانہ میں اس کی ضرورت نہو یا یہ کمی زیادہ محسوس نہوتی ہو - مگر آج جب کہ کتابوں کے مضامین سے استفادہ کرنے سے زیادہ اُن کی اضافی افادیت کا مسئلہ در پیش رہتا ہے یہ کمی بری طرح محسوس ہوتی ہے اور مرتب کتاب کا زیادہ وقت داخلی اور خارجی شہادتوں کی مدد سے اسی تحقیق میں صرف ہوجاتا ہے یہ کتاب کب تصنیف ہوئی تھی -

«چہار مقالے» پر مرزا محمد بن عبدالواہاب قزوینی نے جو مقدمہ اور تعلیقات لکھے ہیں، ان میں اُنھوں نے داخلی شہادتوں کی مدد سے اس کا زمانہ تصنیف متعین کرنے کی کوشش کی ہے - اُن کا خیال ہے کہ یہ کتاب سنہ ۵۵۰ھ کے قریب تصنیف ہوئی تھی[1]

اس کے بعد اُنھوں نے اس زمانے کے ابتدائی اور انتہائی حدود متعین کئے ہیں: چونکہ اس کتاب میں سلطان سنجر سلجوقی کا ذکر دو مرتبہ اس انداز سے آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تصنیف کتاب کے وقت بقید حیات تھا، مثلاً صفحہ ۴۰ پر مصنف اُس کی درازی عمر و ترقی دولت کی دعا کرتا ہے -

«اطال اللہ بقاءہ و ادام الی المعالی ارتقاءہ» -

---

۱ — چہار مقالہ مرتبۂ قزوینی‌مقدمہ مصحح‌صفحہ ج : « تالیف آن چنانکہ خواهد آمد در حدود سنہ ۵۵۰ هجری است »

اسی طرح صفحہ ۸۷ پر سلطان سنجر علاءالدین غوری کے لئے دعا کرتاہے:

« خلد اللہ ملکہما و سلطانہما »

ان دعائیہ کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ «چہار مقالہ» اُس کی زندگی ہی میں تصنیف ہوچکا تھا اور چونکہ سنجر نے ۲۶ ربیع الاول سنہ ۵۵۲ھ کو وفات[1] پائی اس لئے کتاب کا زمانۂ تصنیف سنہ ۵۵۲ سے بعد نہیں ہوسکتا ۔ اس طرح انتہائی حد ۵۵۲ متعین ہوجاتی ہے ۔

پھر چونکہ صفحہ ۸۷ پر سلطان سنجر اور سلطان علاء الدین جہاں سوز کی لڑائی کا بھی ذکر ہے جو ۵۴۷ھ میں ہوئی تھی[2] اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب سنہ ۵۴۷ھ سے قبل تصنیف نہیں ہوئی ۔ اس طرح ابتدائی حد بھی متعین ہوجاتی ہے ۔ چنانچہ قزوینی کا کہنا ہے[3] :

« پس تاریخ تالیف آن محصور می شود بین سن ۵۴۷-۵۵۲ ـ »

« چہار مقالہ » میں « مقامات حمیدی » کا بھی ذکر آیا ہے اور مصنف نے کُتّاب اور دبیروں کو مشورہ دیا ہے کہ ادبائے قدیم کی تصانیف میں سے « مقامات بدیع و حریری و حمید » کا مطالعہ کرتے[4] رہیں ۔ « مقامات حمید » سے مراد قاضی القضاۃ ابوبکر عمر بن محمود الملقب بہ حمید الدین المحمودی البلخی المتوفی سنہ ۵۵۹ھ کی « مقامات حمیدی » ہے جس کا سال تصنیف بقول حاجی خلیفہ سنہ ۵۵۱ھ ہے ۔ اس لئے اب «چہار مقالہ» کے زمانۂ تصنیف کی مزید تحدید ہوگئی اور یہ زمانہ بجائے ۵۴۷ ـ ۵۵۲ کے صرف ۵۵۱ ـ ۵۵۲ رہگیا:

« چون تاریخ تالیف مقامات حمیدی در سنہ ۵۵۱ ہجری است معلوم می شود تالیف کتاب مقدم بر سنہ ۵۵۱ نیز نبودہ ـ پس تاریخ تالیف آن محصور می شود بین سنہ ۵۵۱ ـ ۵۵۲ » ـ[5]

«مقامات حمیدی» کے عام نسخوں میں بھی تاریخ تصنیف سنہ ۵۵۱ مذکور ہے لیکن برٹش میوزیم میں «مقامات حمیدی» کا جو قدیم نسخہ ہے اُس میں تاریخ تصنیف مذکور نہیں

---

۱ ـ در سادس عشرین ربیع الاول سنہ اثنین و خمسین و خمس‌مأۃ از دار غرور بسرای سرور انتقال فرمود»۔ روضۃ الصفا جلد چہارم صفحہ ۱۱۳ ـ

۲ ـ ابن‌الاثیر سنہ ۵۴۷ھ کے واقعات میں لکھتا ہے : «فی ھذہ السنۃ کان بین السلطان سنجر و بین الغوریۃ حرب . . . . واقتتلوا فانہزم الغوریۃ و اسر علاءالدین و قتل من الغوریۃ خلق کثیر لاسیما الرجالۃ» ـ کامل لابن الاثیر جلد یازدہم صفحہ ۶۳ ـ خود نظامی عروضی لکھتا ہے «در سنہ سبع و اربعین و خمسمایہ کہ میان سلطان عالم سنجر بن ملکشاہ و خداوند من علاءالدنیا والدین الحسین بن الحسین خلد اللہ تعالی ملکہما و سلطانہما بدر اوبہ مصاف اُفتاد چہار مقالہ صفحہ ۸۷ ـ

۳ ـ چہار مقالہ مقدمہ مصحح ص ح ـ

۴ ـ چہار مقالہ صفحہ ۱۲

۵ ـ چہار مقالہ مقدمہ مصحح صفحہ ح

ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے ، بنا بریں قزوینی کو پھر اپنی رائے میں ترمیم [یاتشکیک] کرنا پڑی :

« ولے در دیباچۂ یک نسخۂ دیگر از مقامات موزہ بریطانیہ تاریخ تالیف مذکور نیست .... باعث شکے و تردیدے در باب تاریخ تالیف مقامات گردد. . . . . . پس بطور قطع و یقین تاریخ تالیف آن محصور می شود بین سنہ ۵۴۷ ـ ۵۵۲ ـ [1] »

غرض زمانہ تصنیف پھر وھی طے پایا یعنی ۵۴۷ ـ ۵۵۲ ، کیونکہ ان دونوں اطراف تحدید سے مزید تجاوز کی گنجائش نہیں ہے ـ اور چونکہ « چہار مقالہ » کو تصنیف ہوئے آٹھ سو سال سے زائد ہوچکے ہیں اور اس طویل زمانہ کے مقابلہ میں ۵ سال کا عرصہ کوئی معتدبہ امتداد زمانی نہیں رکھتا ، اس لئے عملی طور پر زمانۂ تصنیف متعین ہوگیا ـ

نئی بحث : بیسویں صدی کے آغاز میں یورپ اور امریکہ کے مستشرقین کو عمر خیام کے ساتھ غیر معمولی شغف ہوگیا اور اُس کے حالات زندگی تلاش کئے جانے لگے چنانچہ سنہ ۱۸۹۷ع میں روسی مستشرق زوکوو سکی (Zhukovski) نے اپنے دیگر رفقاء کے ساتھ اپنے اُستاد وکٹرروزن کی پروفیسری کی بست و پنج سالہ یادگار کے موقع پر « المظفریہ » میں جو مقالہ لکھا تھا اُس میں خیام کے حالات زندگی، تمام قابل رسائی ماخذوں سے تاریخی ترتیب کے ساتھ نقل کئے ـ اس میں قدیم ترین ماخذ جس سے خیام کا حال نقل کیا گیا ہے شمس الدین محمد بن محمود الشہرزوری کی « نزہۃ الارواح و روضۃ الامزاح » ہے جس کا زمانۂ تصنیف حسب تحقیق ڈاکٹر سخاؤ مرتب « الآثار الباقیہ » (للبیرونی) سنہ ۵۸۶ اور ۶۶۱ھ کے درمیان ہے ـ

لیکن سنہ ۱۹۰۶ع میں پروفیسر براؤن نے اس رائے کی تصحیح کی اور لٹریری ہسٹری آف پرشیا کی دوسری جلد میں لکھا کہ قدیم ترین کتاب جس میں خیام کا ذکر ملتا ہے ، نظامی عروضی سمرقندی کا « چہار مقالہ » ہے ـ سنہ ۱۹۱۰ع میں قزوینی نے اس رائے کی تائید کرتے ہوئے لکھا :

« مقالہ سوم بواسطۂ اشتمال آں بر بعضے معلومات درخصوص عمر خیام . . . . دارای اھمیت مخصوص است زیرا کہ چہار مقالہ اولین کتابے است کہ ذکرے از عمر خیام در آں شدہ و آنکہے مصنف خود معاصر او بودہ و با وے ملاقات نمودہ است » [2] ـ

۱ ـ چہار مقالہ مقدمہ ص ح ۲ ـ چہار مقالہ ص د

اس کے بعد سے اب تک براؤن اور قزوینی کی رائے ھی اس باب میں قابل توجہ سمجھی جاتی رھی اگرچہ مجتبی مینوی ، جلال ھمائی ، فر و زانفر نے خیام کے حالات زندگی پر « چہارمقالہ » سے قدیم‌تر[1] حوالوں کا پتا چلا لیا ۔

سنہ ۱۹۳۰ع میں پروفیسر محمد شفیع (پنجاب یونیورسٹی) نے برلن کے مخطوطے نیز استانبول کے تین مخطوطوں کی مدد سے ظہیر الدین بیہقی (المتوفی سنہ ۵۶۵ ھ) کی « تتمۂ صوان الحکمہ » کو شائع کیا - «تتمہ صوان الحکمہ» اکثر حالات میں شہرزوری کی « نزھۃ الارواح » کی اصل ھے اور خیام کا تذکرہ شہرزوری نے من و عن «تتمہ صوان الحکمہ » ھی سے نقل کیا ھے ۔ با اینہمہ اُنہوں نے براؤن اور قزوینی کی پنجاہ سالہ رایوں سے اختلاف کرنے کا کوئی محل نہ پایا کہ خیام کا قدیمترین تذکرہ «چہار مقالہ» نہیں بلکہ کسی اور کتاب مثلاً « تتمہ صوان الحکمہ » میں ھے حالانکہ اُنہوں نے اس کی ترتیب و تحقیق میں قرار واقعی کاوش کی تھی ۔

حال ھی میں عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد کے اعزازی پروفیسر فارسی ڈاکٹر قاری کلیم‌اللہ حسینی صاحب نے اس رائے کی صحت کو چیلنج کیا ھے ۔ دسمبر سنہ ۱۹۵۹ع میں علی‌گڑھ میں آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کا جو دوسرا اجتماع ھوا تھا اُس کے لئے فاضل پروفیسر نے ایک مقالہ لکھا تھا ۔ اُس کے خلاصہ میں لکھا ھے :

"The *Tatimmah* contains the earliest account of Umar Khyyam. Until my new discovery[2] the *Chahar Maqala* of Nizami Samarqandi enjoyed the reputation and privilege of containing the earliest account of Khayyam". (*Summary of Papers* page,13).

کچھ دن بعد اُنہوں نے « اسلامک کلچر » حیدرآباد (جنوری سنہ ۱۹۶۰ع) میں ایک مقالہ شائع کیا جس کا عنوان ھے :

"Contribution of Zahiruddin Al-Bayhaqi to Arabic & Persian Literature."

اس مقالہ میں اُنہوں نے مذکورۂ الصدر « دریافت » کا اعادہ کرتے ھوئے لکھا ھے :

"It had been held until this new discovery that the earliest notice of Umar Khyyam was to be found in the *Chahar Maqala* of Nizami Arudi Samarqandi. This was stated by Prof. E. G. Browne in *Literary History of Persia* and by Allama Mirza Mohammed Qazwini in his preface to the *Chahar Maqala*. The allama asserted that the account formed one of the principal features of the *Chahar Maqala* ....But it was discovered by me during my researches in the libraries of Europe that the *Tatimmah-i-Suwan al-Hikmah* of Abul Hasan Bayhaqi contained the earliest account of Umar Khayyam, as it precedes *Chahar Maqala* by three years, *Chahar Maqala* was completed in 552 and the *Tatimmah* in 549 A. H."

---

۱ — تفصیل کے لئے دیکھئے چہار مقالہ مرتبۂ دکتر معین ص ۲۹۶ تا ۳۰۳

۲ یہ دعوی صحیح نہیں ، دیکھئے چہار مقالہ ایضاً

پروفیسر کلیم‌الله صاحب کی اس « دریافت » کے بعد مسئله پھر پیچیده ہو گیا ۔ سوال یه نہیں ہے که « چهار مقاله » اور « تتمۀ صوان الحکمه » میں کون اقدم ہے ۔ سوال یه ہے ۔

(۱) « تتمه صوان الحکمه » کا سال تصنیف کیا ہے ۔

(۲) « مقامات حمیدی » کا سال تصنیف کیا ہے (کیونکه « چهار مقاله » کا سال تصنیف بڑی حد تک « مقامات حمیدی » کے سال تصنیف سے متعین ہوگا)

(۳) کیا « چهار مقاله » سنه ۵۵۱ سے قبل کی تصنیف ہے ۔

ان میں سے پہلے سوال سے تعرض کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا کیونکه سطور هذا کا مقصد پروفیسر کلیم‌الله صاحب کے دعوی پر تنقید و تبصره کرنا نہیں ہے ۔ البته باقی دو سوال نفس مسئله سے متعلق ہیں، اس لئے ان کی تنقیح ضروری ہے ۔

مقامات حمیدی کا سال تصنیف:

« مقامات حمیدی » کے عام نسخوں میں، مخطوطه ہوں یا مطبوعه سن تالیف ۵۵۱ ھ مذکور ہے ۔ مثلاً مطبوعۀ نولکشور پریس کے دیباچه[1] میں ہے :

« و تهیج و تموج این بحر زاخر در جمادی الآخر بود من شهور سنه احدی و خمسین و خمسمائة بوقتیکه جرم آفتاب روزافزون از چرم بزغالۀ گردون می تافت و صورت ماه شب افروز بر چرخ گردان از گوشۀ قبضۀ کمان نگاه می کرد ۔ »

کانپور اور طهران میں جو ایڈیشن چھپے ہیں اُن میں بھی سن تالیف ۵۵۱ ھ ہے۔ حاجی خلیفه نے بھی یہی لکھا ہے مگر برٹش میوزیم میں « مقامات حمیدی » کا جو قدیم مخطوطه (چھٹی صدی هجری کا لکھا ہوا) محفوظ ہے اُس میں سن تالیف کی کوئی صداقت نہیں ہے ۔ سال تصنیف کا مذکور ہونا تو زیاده اہم بات نه تھی مگر قزوینی نے برٹش میوزیم کے نسخے کا دیگر نسخوں سے مقابله کرکے لکھا ہے که دونوں میں فرق عظیم ہے ۔ اس تفاوت و اختلاف کی توجیه اُنھوں نے اس طرح کی ہے که قاضی حمیدالدین نے « مقامات » کے دو ایڈیشن مرتب کئے تھے : ایک قدیم [غالباً سنه ۵۴۷ ھ سے قبل، وجه قیاس آگے آری ہے] اور دوسرا جدید جسے اُنھوں نے سنه ۵۵۱ ھ میں نسخۀ قدیم پر نظر ثانی کے بعد مرتب کیا تھا :

« بواسطۀ عدم ذکر تاریخ مقامات حمیدی در دیباچۀ نسخۀ بریتیش

---

۱ مقامات حمیدی ص ۴

میوزیم که اقدم و اصح نسخے است و بواسطه تفاوت محسوس و اختلاف واضح که مابین نسخه بریتیش میوزیم و نسخ دیگر مقامات (که ازان جمله است متن مطبوع در کانپور و طهران) موجود است، ممکن است احتمال بدهم که دونسخه از مقامات حمیدی بوده است، یکے نسخهٔ اصلی که تاریخ تالیف آں مقدم بر سنهٔ ۵۵۱ بوده و از منقولات همیں نسخهٔ ست که درلندن محفوظ است و شاید هماں باشد که منصف چهارمقاله در نظر داشته، و دیگر اصلاح ثانوی نسخهٔ اول بقلم خود مصنف یعنی قاضی حمیدالدین و ایں اصلاح ثانوی است. که درسنهٔ ۵۵۱ واقع شده است و همیں است که حاجی خلیفه دیده بوده است و نسخ متعدده ازاں موجود است و همیں است که درکانپور و طهران بطبع رسیده۔»[1]

اس توجیه کا عکس بھی فرض کیا جاسکتا ہے ۔ وہ یہ کہ قاضی حمیدالدین نے پہلا ایڈیشن سنه ۵۵۱ ھ میں مرتب کیا ہو جس میں سن تالیف کا ذکر کردیا ہو اور پھر سنه ۵۵۹ ھ (اپنی وفات سے قبل) سے پہلے اس پر نظر ثانی کی ہو اور ممکن ہے برٹش میوزیم کا مخطوطه اسی کی نقل ہو ۔ مگر اس مفروضه میں دو دقتیں ہیں :

اولاً یہ بات مستبعد معلوم ہوتی ہے کہ ایک کتاب مصنف کے قلم سے نکلتے ہی اتنی مقبول اور مشہور ہوجائے کہ عربی زبان کی ادبیات عالیه کے دوش بدوش اُس کے مطالعه کی سفارش کی جاسکے ' کیونکہ « چہار مقاله » کے زمانهٔ تصنیف کی آخری حد ربیع الاول سنه ۵۵۲ ھ (سنجر کی وفات) ہے اور « مقامات حمیدی » کا سال تالیف جمادی الآخر سنه ۵۵۱ ھ بتایا جاتا ہے ۔ اس نو مہینے کی قلیل مدت میں اتنے مراحل کا طے ہونا مستبعد ہے یعنی

(الف) ایک ادیب کو « مقامات بدیعی » و « مقامات حریری » کے نہج پر فارسی میں مقامات لکھنے کا خیال پیدا ہونا جس کا کوئی سابق نمونه فارسی میں نہیں ملتا ۔ اور پھر اس خواهش میں « تہیج و تموج » کا زور ۔

(ب) پھر چوبیس مقامات کا تحریر کرنا جن میں سے ہر ایک اپنی جگه فصاحت و بلاغت کا مکمل نمونه ہے ۔

---

۱ چہار مقاله تعلیقات قزوینی ص ۹۷ ۔ ۹۸ حاشیه

ظاہر ہے مقامات قلم برداشتہ نہیں لکھے جایا کرتے ۔ ان میں آورد ہی آورد ہوتی ہے ، آمد نہیں ہوتی ۔ حریری کی مثال تاریخ میں مذکور ہے کہ اُس نے چالیس مقامے لکھ کر ہاتھ اور « قریحه » کو رواں کرلیا تھا مگر جب وزیر جمال الدین عمیدالدوله نے جس کے نام پر اُس نے انہیں معنون کیا تھا بلاکر فی البدیه اُس سے ایک رساله لکھنے کی فرمائش کی تو دن بھر دیوان کتابت کے ایک گوشے میں قلم دوات لئے سوچتا رہا مگر ایک حرف نه لکھ سکا - آخر شرمنده ہوکر واپس چلا گیا ۔ خلکان[1] لکھتا ہے :

« فاستدعاه الوزیر الی الدیوان وسأله عن صناعته فقال أنا رجل منشئی فاقترح علیه انشاء رساله فی واقعة عنها فانفرد فی ناحیة من الدیوان و اخذ الدواة و الورقة و مکث زماناً کثیراً فلم یفتح الله سبحانه علیه بشیء من ذلک فقام و هو خجلان »

اس تکلیف آورد کے ساتھ اگر اس بات کو بھی ملحوظ رکھا جائے که آخر میں مصنف (قاضی حمیدالدین) کا زمانه مصائب و حوادث کے ساتھ گزرا جنھوں نے ان کے عزم اور امنگ سب کو پامال کردیا اور اس ہجوم آلام میں بھی انھوں نے کسی نه کسی طرح اس « صنعتکاری» کو جاری رکھا تو یقیناً روزگار نامساعد کی ہمت شکنی اور شوق فنکاری و صناعی کی کشمکشِ پیہم کی وجه سے زمانۂ تالیف معمول سے زیاده دراز ہوگیا ہوگا ۔

یه بھی واضح رہے که جس مسرت و شادکامی کے عالم میں انھوں نے اس تصنیف کو شروع کیا تھا وہ آخر میں حرمان و بدنصیبی اور ہجوم آلامِ میں مبدل ہوگیا چنانچه خاتمه[2] میں فرماتے ہیں :

« فصل ، چوں ایں مقامه بیست و چهارم تحریر اُفتاد و وقت و حال از نسق اول بتغییر اُفتاد ، ساقی نوائب در درد دادن در آمد و عروس مصائب در زادن ، نه دل را رائے تدبیر ماند و نه طبع را پروائے تفکر ، غوغائے تدبیر از سلطان تقدیر بهزیمت شد و نظم احوال را قوافی نماند و در قدح روزگار شراب صافی نه . . . . و چوں در اوائل ایں تسوید بستان طبیعی در طراوت بود و میوه ربیعی با حلاوت طبع در چمن و خاطر در مسند فراغ بود ۔ اکنوں آں همه نسیمها سموم گشته و آں همه شهدها سُموم گشته و همه سینها حیق‌خانۂ شدائد گوناگوں و همه دلها محط رحل مکائد روز افزوں، قلم از تحریر ایں سخنها استغفار می خواست »۔

---

١ – وفیات الاعیان لابن‌خلکان جلد اول صفحه ٤٢٠ ٢ — مقامات حمیدی صفحه ١٢٨ ـ ١٢٩

ظاہر ہے یہ «تغیر احوال» یکبارگی تو نہ ہوا ہوگا۔ بتدریج ہی ہوا ہوگا۔ اس لئے ضرور ہے کہ «مقامات» کی ترتیب و تحریر میں مصنف کا متعدبہ وقت صرف ہوا ہو۔

اور چونکہ مصنف کی ایک یہی کتاب ہے جو آٹھ سو سال تک دستبرد حوادث کے باوجود برقرار رہی اور غالباً اُن کی اور کوئی تصنیف نہیں تھی یا تھی تو اس پایے کی نہ تھی، اس لئے قیاس متقضی ہے کہ اس کی تزیین و تحسین میں اُنھوں نے کافی وقت صرف کیا ہوگا۔

(ج) اس کے بعد یہ کتاب فضلاے دہر و ادباے عصر کے پاس پہنچی اور انھوں نے اس کی قدر و قیمت کو پرکھا۔ اس میں بھی کچھ وقت لگنا چاھئے اس طرح اسے «مقامات بدیع» «مقامات حریری» کے ہم پایہ شہرت بین الانام حاصل ہونے میں اچھا خاصہ وقت لگا ہوگا۔

اس کی غیر معمولی شہرت کی بنا پر (یا ممکن ہے اُس زمانے کے فارسی ادب کے نصاب میں مشمول ہونے کی وجہ سے) یہ کتاب نظامی عروضی سمرقندی کے مطالعہ میں آئی اور وہ بھی ناقدانہ نظر کے بعد اس نتیجہ پر پہونچا کہ یہ کتاب «مناصب کتابت و دبیری» کے امیدواروں کے مطالعہ کے لئے اتنی ہی ضروری ہے جتنی «مقامات بدیعی» و «حریری»۔

(د) اس کے بعد نظامی عروضی سمرقندی نے «چہار مقالہ» تصنیف کیا تو اس «عظیم و عجیب دریافت» کو پہلے مقالہ میں بیان کردیا کہ:

«پس عادت باید کردن بخواندان کلام رب العزہ و اخبار مصطفی . . . . ومطالعۂ کتب سلف و مناظرۂ صحف خلف چون ترسل صاحب و صابی . . . و مقامات بدیع و حریری و حمید . . . .»

«چہارمقالہ» صناعی و فنکاری کے اعتبار سے زیادہ اہم ہو یا نہ ہو مگر کتاب مصنف کی شاہکار ہے جو آٹھ سو سال تک زندہ رہی اور غالباً ابھی اور زندہ رہیگی پھر اُس نے اسے اپنے ممدوح کی خدمت میں ایک «علمی ہدیہ» کی حیثیت سے نذر گزرانا ہے جیسا کہ وہ خود کہتا ہے:

«بندۂ مخلص و خادم متخصص احمد بن عمر بن علی النظامی العروضی السمرقندی که چهل و پنج سال است تا بخدمت این خاندان موسوم است و برقم بندگی این دولت مرقوم، خواست مجلس اعلی پادشاهی اعلاه الله را خدمتی سازد برقانون

حکمت آراسته بحجج قاطعه و براهین ساطعه و اندرو باز نماید که پادشاهی خود
چیست و پادشاه کیست و این تشریف از کجاست . . . . و این منت از چه
روے قبول باید کردن تا ثانی سید ولد آدم و ثالث آفریدگار عالم بود »[1]

اور حق یہ ہے کہ یہ نہ صرف فارسی ادب کا شاہکار ہے بلکہ اس کا مقدمہ یونانی اسلامی فلسفہ کا خلاصہ وزبدہ ہے ۔ الہیات کے اہم مسائل کے بعد طبیعیات کے ان تمام مباحث کا ملخص بیان کردیا ہے جو ،، فلسفۂ مدنیت ،، کی تمہید کے لئے ضروری ہیں ۔ زاں بعد « انسیات » و نفسیات کے لطائف و دقائق بیان کرنے کے بعد نبوۃ کی ماہیت اور پھر ،، امامت و سلطنت ،، کے اسرار و غوامض کی توضیح کی ہے ۔ آخر میں مقربین بارگاہ سلطانی کے طبقات اربعہ (دبیر ، شاعر ، منجم ، طبیب) کی ضرورت اور اُن کے شرائط بیان کئے ہیں ۔

یہ فلسفیانہ توضیح یا تو ایک مادر فلسفی کے قلم سے نکل سکتی تھی جس کی ساری عمر فلسفہ و حکمت کے درس و تدریس یا تصنیف و تالیف میں گذری ہو یا ایسے ادیب کے قلم کی رہین منت ہوسکتی ہے جس نے کم از کم مقدمہ ہی کے ان آٹھ صفحات کی تحریر کے لئے فارابی و بو علی سینا اور اُن کے تلامذہ کے فلسفۂ طبیعیات و الہیات اور سیاست مدن کی کتابوں کو سامنے رکھکر کمال دقت نظری سے ان کی تعلیم کا اختصار کیا ہو ۔ ایک حکیم فلسفی اس بحث کو قلم برداشتہ لکھ سکتا ہے مگر ایک ادیب کو جو شاعر بھی تھا اور سلاطین وقت کا ندیم بھی اس فلسفیانہ توضیح کے لکھنے کے لئے وقت درکار ہے اور بعد کی حکایات اور ملازمین بارگاہ سلطانی کے طبقات اربعہ کے لطائف و دقائق کی تدوین اور مزید وقت کی مقتضی ہے ۔

ظاہر ہے اتنے مراحل کا جن میں سے ہر ایک معتدبہ عرصہ زمانی کا مقتضی ہے ، نو مہینے میں طے ہوجانا عادتاً محال ہے ۔

ثانیاً یہ بات ناقابل فہم ہے کہ مصنف نے نظر ثانی میں سال تصنیف کو کیوں ترک کردیا ۔ یہ بات تو سمجھ میں آسکتی ہے کہ وقت کے عام دستور کے مطابق پہلی مرتبہ انہوں نے سال تصنیف کا ذکر نہ کیا ہو مگر دوسری مرتبہ نظر ثانی کے وقت اس ذکر کو مستحسن سمجھا ہو اور سال ،، اصلاح و نظر ثانی ،، کا ذکر کردیا ہو ۔ لیکن اس کا عکس ناقابل فہم ہے ۔

---

۱ چہارمقالہ ص ٤

اور آخری بات یہ ہے کہ پہلی توجیہ (یعنی قاضی حمیدالدین نے « مقامات حمیدی » کا پہلا ایڈیشن ٥٥١ سے قبل مرتب کیا ہو اور دوسرا ٥٥١ ھ میں) عام قرائن کے ساتھ جن کی تفصیل آگے آرہی ہے زیادہ ہم آہنگ ہے۔ اس لئے قزوینی کا حسب ذیل[1] خیال غالباً صحیح ہے :

" پس بطور قطع و یقین تاریخ تالیف آں محصور می شود بین سنہ ٥٤٧-٥٥٢ -"

بہر حال یہ بات اپنی جگہ پر طے ہے کہ ٥٥١ ھ علی الاطلاق "مقامات حمیدی" کا سال تصنیف نہیں ہوسکتا اور یہ کہ مصنف نے اس کتاب کے ایک سے زیادہ ایڈیشن (غالباً تین نہ کہ دو جیسا کہ قزوینی کا خیال ہے) مرتب کئے تھے کیونکہ بیسویں مقامے میں مصنف نے خلفاء کے نام عربی اور فارسی دونوں میں نظم کئے ہیں۔ ان میں آخری خلیفہ جس کا مصنف نے ذکر کیا ہے مستنجد باللہ ہے چنانچہ عربی قصیدے میں لکھتے ہیں :

و ھا مستنجد الحرالکریم ختامہم　　امام‌الانام الیوم یظہر مفتخر

اسی طرح فارسی قصیدے میں کہتے ہیں :

وز بعد او گرفت بمستنجد آں سریر　　و امروز ہست عالم ازو پر جمال و فر

اور مستنجد باللہ اپنے باپ مقتفی لامراللہ کے بعد ٢ ربیع‌الاول ٥٥٥ھ کو تخت خلافت پر بیٹھا تھا، اس لئے قصیدے کا یہ شعر ٥٥٥ھ کے بعد کا ہے مگر « مقامات حمیدی » کو «چہار مقالہ » سے پہلے کی تصنیف ہونا چاہئے اور « چہار مقالہ » ٥٥٢ھ سے پہلے کی تالیف ہے، اس لئے « مقامات حمیدی » یقیناً ٥٥٢ھ سے پہلے تصنیف ہوچکی ہوگی۔

اس داخلی تناقض کی توجیہ صرف اسی طرح ہوسکتی ہے کہ یہ کتاب مقتفی‌لامراللہ (٥٣٠ - ٥٥٥ھ) کے عہد میں پہلی مرتبہ تصنیف ہوئی اور آخری مرتبہ مستنجد باللہ (٥٥٥ - ٥٦٦) کے عہد خلافت میں اس پر نظر ثانی کی گئی اور قصیدوں میں اُس کے نام کے شعر بڑھادئے گئے۔ اس توجیہ کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ قاضی حمیدالدین نے مصطفےٰ باللہ (مقتفی لامراللہ) کا نام اس طرح نظم نہیں کیا جس سے معلوم ہو کہ اس کا انتقال ہو چکا ہے حالانکہ اُس سے پہلے خلفاء بالخصوص اُس کے پیش رو راشد باللہ کے نام کے ساتھ اُس کے قتل کی تصریح بھی کردی ہے۔

---

١ — چہارمقالہ مقدمہ مصحح ص ح

وفی راشد راشد البریه کلہم　　غدا فی القتل والسیف مشتہر
وفی مصطفےٰ باللہ واللہ جاره　　امان بخلق اللہ فی البر والحضر[1]

ظاہر ہے ایک متوفی کو خلق خدا کی جائےپناہ قرار دینا بے معنی ہے۔ یہ شعر یقیناً مقتفی لامراللہ [مصطفےٰ باللہ] کے زمانۂ زندگی میں لکھا گیا ہوگا۔

پھر « مقامات حمیدی » کا تیسرا مقامه « غزووجہاد » پر ہے [المقامة الثالثه فی الغزووالجہاد] اور اس میں جہاد پر جانے والے غازی کی تیاری اس تفصیل سے دی گئی ہے گویا یہ واقعہ مصنف کے ذہن میں مستحضر ہے یا ابھی حال ہی میں کسی نے اس کا آنکھوں دیکھا حال اس سے بیان کیا[2] ہے:

« عزم غزو درست کردم و از ہرات قصد بست نمودم .... در رفقه تازیان و جماعه غازیاں میراندم و قوارع قرآن می خواندم ..... چمچمه مراکب و دمدمه مواکب غازیاں شنیدم و مجاهدان راه خدا را دیدم که شکرمی کردند و آواز اللہ اکبر بر می آوردند ..... بر خاسیتم و نماز را را بیاراسیتم و با جمعے از قوافل فرائض و نوافل بگزاردیم و روی بترتیت کار و تهیۂ کارزار آوردیم » ۔

سلجوقی عہد کی تاریخ کے مطالعه سے پتا چلتا ہے که اس زمانے میں دو سخت معرکے واقع ہوئے تھے، ایک سلطان سنجر کو گورخان خطائی کے ساتھ پیش آیا تھا اور دوسرا غزوں کے ساتھ۔ غز مسلمان تھے یہاں تک که صوم وصلوٰة کے[3] پابند تھے اس لئے ان کے ساتھ لڑائی کو « غزووجہاد » سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا حالانکه تیسرے مقامه کا عنوان « فی الغزووالجہاد » بتاتا ہے که یه معرکه غیرمساوی کے ساتھ نبرد آزمائی سے متعلق ہے بلکه مصنف نے اس میں کفرو اسلام کی جنگ کی تصریح[4] کی ہے:

« وپرده ظلوم میان کفر ولسلام حائل آمد » ۔

۱ــ مقامات حمیدی ص ١٥
۲ــ ایضاً ص ١٤
۳ــ ابن الاثیر سنه ٥٤٨ھ کے واقعات میں لکھتا ہے: «فی هذه السنة فی المحرم انهزم السلطان سنجر من الاتراک الغز و هم طائفة من الترک مسلمون ... لایؤذون احداً ویقیمون الصلوٰة و یؤتون الزکوٰة» دوسری جگه لکھتا ہے که یه لوگ مہدی (١٥٨ ـ ١٦٩) کے زمانه سے مسلمان ہیں: «ان هولاء الغز قوم انتقلوا من نواحی الثغر من اقاصی الترک الی ماوراء النهر فی ایام المهدی و اسلموا» ۔
٤ــ مقامات حمیدی ص ١٧

غزوں کے برخلاف گورخان خطائی غیر مسلم تھا۔ ابن خلدون کہتا[1] ہے : «وھو مانوی المذھب»۔ ابن الاثیر، ۵۳۶ھ کے واقعات میں لکھتا[2] ہے :

«فی ھذہ السنة فی المحرم وقیل فی صفر انہزم السلطان سنجر من الترک الکفار ... ولم یکن فی الاسلام وقعة اعظم من ھذہ ولا اکثر ممن قتل فیھا بخراسان واستقرت دولة الخطا والترک الکفار بماوراء النہر»۔

یہ قرائن اس بات کے مقتضی ہیں کہ تیسرا مقامہ «فی الغزو والجہاد» گورخان خطائی ہی کے ساتھ معرکہ آرائی سے متعلق سمجھا جائے کیونکہ اسی پر جہاد کا اطلاق صحیح ہے۔ نیز سب سے بڑا قرینہ جو اس بات کا مؤید ہے وہ یہ ہے کہ اس جنگ میں محمود خاں والی سمرقند نے جس پر سب سے پہلے گورخان نے حملہ کیا تھا سلطان سنجر کے علاوہ دیگر ملوک ایران کو بھی مدد کے لئے بلایا تھا چنانچہ ابن خلدون لکھتا[3] ہے :

«واستنجد صاحب سجستان ابن خلف والغوری صاحب غزنة و ملوک ماوراءالنہر وغیرھم»۔

اور جنگ کے موقعہ پر سب سے زیادہ جلادت و شہامت کا اظہار والی سجستان (نیمروز) تاج الدین ابوالفضل نے کیا تھا۔ «روضة الصفا»[4] میں ہے :

«وچون سلطان (سنجر) روے بہزیمت نہاد تاج الدین ابوالفضل ملک نمیروز در قلب لشکر بجاے سلطان بایستاد وجنگہای مردانہ کرد بمرتبہ، کہ مخالفان از وفور جلادت او متعجب گشتند»۔

اسی طرح صدرالدین ابوالحسن بن ابی الفوارس نے «اخبار الدولہ السلجوقیہ» میں[5] لکھا ہے :

«فقال للملک ابوالفضل ملک سجستان ان العساکر قد انہزمت و عساکر الکفار قد حفت بکم والرای ان تنجو بنفسک واوقف المملوک مکانک تحت الجتر ففعل ولم یزل واقفا حتی أسر ..... فاطلق (گورخان) سراحہ و قال مثل ھذا البطل لا یقتل»۔

۱۔ تاریخ ابن خلدون جلد چہارم ص ۴۹۶۔

۲۔ اسی طرح صدرالدین بن ابی الفوارس نے اخبار الدولہ السلجوقیہ میں لکھا ہے : «واستولی ھذا الخطائی اوز خان الکافر علی ماوراء النہر ودانت لہ ملکہ الخطائی، و ذلک یوم الثلثاء خامس من شہر صفر سنة ست و ثلاثین و خمس مائة» (ص ۹۴)۔ دوسری جگہ گورخان کے متعلق لکھا ہے : «وکان اعظم کفار الترک»۔ (صفحہ ۹۳)۔

۳۔ تاریخ ابن خلدون جلد چہارم ص ۴۹۷

۴۔ روضة الصفا جلد چہارم ص ۱۶۲۔

۵۔ اخبار الدولہ السلجوقیہ ص ۹۳۔۹۴

اسی ملک ابوالفضل والی سجستان کی فوج میں وہ راوی تھا جس سے قاضی حمیدالدین نے « مقامات » میں یہ روایت[1] کی ہے :

" عزم غزو درست کردم و از هرات قصد بست نمودم

کیونکہ « بست » مشرقی سجستان کے پہاڑی ملک کا جس میں زمین داور اور رخج کے دو بڑے علاقے شامل تھے صدر مقام سمجھا جاتا تھا ۔[2] اور جب جہاد کی صدا بلند ہوئی تو گرد و نواح سے شائقین جہاد میں شرکت کی غرض سے « بست » آنا شروع ہوئے ۔ انہیں میں تیسرے مقامہ « فی الغزو و الجہاد » کا راوی بھی تھا ۔

اس لئے یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ جس جہاد کی طرف اس مقامہ میں اشارہ ہے وہ سلطان سنجر اور گور خان خطائی کی معرکہ آرائی تھی جو ۵۳۶ ھ میں ہوئی تھی اور اس میں اگرچہ فوج سنجری کو شکست ہوئی مگر سجستانی فوج کو جو تاج الدین ابو الفضل ملک نیمروز کی قیادت میں لڑچکی تھی باوجود ناکامی کے اس بات کا احساس رہا کہ انہوں نے داد مردانگی دینے میں کوئی دریغ نہیں کیا ۔ اسی لئے « المقامۃ الثالثہ » میں اگرچہ اختتام پر نہ فتح کی شادمانی کا سماں ہے ، نہ شکست کی دل شکستگی کا ، پھر بھی شروع میں اس عزم بلند اور خود اعتمادی کا اظہار ہے جسے سجستان کی فوج نے عملاً ثابت کر دکھایا ۔

اور چونکہ اس مقامہ میں جہاد میں شرکت کی جزئی تفصیلات منقول ہیں اس لئے یہ خیال دور از حقیقت نہیں ہے کہ یہ جزئیات اس واقعہ سے زیادہ عرصہ گزر نے پر جیز تحریر میں نہیں آئیں ۔ لہذا اگر یہ کہا جائے کہ یہ مقامہ ۵۴۰ ھ کے قریب لکھا گیا تو شاید غلط نہ ہوگا ۔

اس صورت میں جیسا کہ اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے یہ قرینہ پہلی توجیہ کے ساتھ (کہ « مقامات حمیدی » کا پہلا ایڈیشن سنہ ۵۴۷ھ سے پہلے مرتب ہوا تھا اور دوسرا سنہ ۵۵۱ھ میں) ہم آہنگ ہوجاتا ہے ۔ اب صورت حال کچھ اس طرح قیاس کی جاسکتی ہے :

سنہ ۵۳۶ھ میں سنجر اور والی سیستان (بست) کی گور خان خطائی سے معرکہ آرائی ہوئی ۔ سنہ ۵۴۰ھ کے قریب قاضی حمیدالدین نے « مقامات حمیدی » کو تصنیف کیا ۔ سات سال کے عرصہ میں اُس نے ایسی غیر معمولی شہرت حاصل کرلی کہ « مقامات بدیع و مقامات حریری » کے ہم مرتبہ سمجھی جانے لگی ۔ سنہ ۵۴۷ھ کے کچھ ہو

۱ ۔ مقامات حمیدی ص ۱۴

۲ ۔ جغرافیای خلافت مشرقی ص ۳۶۰

عرصے بعد نظامی عروضی سمرقندی نے « چہار مقالہ » تصنیف کیا (اس کی وجہ آگے آرہی ہے) اور اس میں « مقامات حمیدی » کے مطالعہ کی سفارش کی۔ سنہ ٥٥١ھ میں قاضی حمید الدین نے « مقامات » پر پھر نظر ثانی کی جیسا کہ سابقہ ایڈیشن کے خاتمہ میں[1] فرمایا تھا :

« اگر وقتے غرمای حوادث بسوای مسالمت و مصالحت باز آیند و دست خصومت از آستین و دامن و قباء پیراهن بدارند آنگه بسر افسانه ناخوش و الفاظ مشوش باز گردیم و آهن سرد زنگار خورده را نرم کنیم و برنج سخت شده را گرم کنیم » -

شاید اس وقت پھر طبع رواں جوش مارنے لگی ہو [و تہیج و تموج این بحر زاخر در جمادی الآخر بود من شہور سنہ احدی و خمسین و خمسمائة]. اور اُنھوں نے جا بجا اس میں حک و اصلاح کی اور نسخہ اُس شکل میں مرتب کیا جیسا عام طور پر پایا جاتا ہے۔ سنہ ٥٥٥ھ میں مقتفی لامراللہ کی وفات اور مستنجد باللہ کی خلافت کے بعد ایسی کتاب میں جو اب شہرت بین الانام حاصل کرچکی تھی اور جس کا مصنف زندہ تھا، خلیفۂ وقت کے نام کا مذکور نہونا معیوب تھا، لہٰذا اُنہوں نے دونوں قصیدوں میں اُس کے نام کے شعر بڑھا دئیے -

چہار مقالہ کا سال تصنیف :

مقامات حمیدی کے سال تصنیف کی گتھی سلجھ جانے کے بعد اصل مسئلہ یعنی « چہار مقالہ » کے سال تالیف کا تعین بہت آسان ہوجاتا ہے۔ خیال یہی ہے کہ نظامی عروضی سمرقندی نے اسے سنہ ٥٤٧ھ ہی میں تصنیف کیا تھا۔ اس خیال کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ اس سنہ میں سنجر کو علاءالدین غوری سے لڑنا پڑا تھا جیسا کہ عروضی لکھتا[2] ہے :

« در شہور سنہ سبع و اربعین و خمسمایة میان سلطان عالم سنجر بن ملکشاه و خداوند سلطان علاء الدنیا و الدین مصاف اُفتاد بدر اوبه و مصاف، غور شکسته شد و خداوند سلطان مشرق خلد الله ملکه گرفتار گشت و خداوند زاده ملک عالم عادل شمس‌الدوله والدین محمد بن مسعود گرفتار شده » -

---

١ــ مقامات حمیدی صفحہ ١٢٩

٢ــ چہار مقالہ صفحہ ٦٥ - ٦٦

دوسری جگہ پھر اس واقعہ[1] کا ذکر کرتا ہے:

«در سنۂ سبع و اربعین و خمسمایہ که میان سلطان عالم سنجر بن ملکشاہ و خداوند من علاءالدین والدین الحسین بن الحسین خلد اللہ تعالیٰ ملکہما و سلطانہما بدر اوبہ مصاف اُفتاد و لشکر غور را چنان چشم زخمے اُفتاد و من بندہ در ہرات چون متواری گونہ ہمی گشتم بسبب آنکہ منسوب بودم بغور» ۔

اسی طرح ابن الاثیر سنہ ٥٤٧ھ کے واقعات[2] میں لکھتا ہے ۔

«فی ہذہ السنة کان بین السلطان سنجر و بین الغوریة حرب . . . . . و اقتتلوا فانہزم الغوریة و أسر علاء الدین و قتل من الغوریة خلق کثیر»

اس جنگ سے فارغ ہونے کے بعد سنجر کو غزوں کا فتنہ فرو کرنے کے لئے لشکرکشی کرنا پڑی مگر اس میں وہ بری طرح ناکام ہوا اور انجام کار اپنے حرم کے ساتھ غزوں کے ہاتھ گرفتار ہوا ۔ بیوی کی رسوائی کی وجہ سے فرار ہونے کی کوشش نہیں کرتا تھا ۔ آخر سنہ ٥٥١ھ میں بیوی کے انتقال کے بعد کسی طرح اس قید سے فرار ہوکر مرو پہونچا جہاں خزانہ خالی اور عام بدحالی کو پایا ۔ اس سے دل ٹوٹ گیا اور ٦ ربیع الاول سنہ ٥٥٢ھ کو وفات پائی ۔ ابن الاثیر لکھتا[3] ہے :

«فی محرم من سنة ثمان و اربعین و خمسماية وصل بعدہم السلطان سنجر فالتقاہ الغز . . . فانہزم عسکر سنجر . . . . . و مضی منہزماً فی صفر من ہذہ السنة فقصد الغز الیہا . . . . فلما فارقہا السلطان و العسکر و خلہا الغز و نہبوہا افحش نہب واقبحہ و ذلک فی جمادی الاولیٰ من السنة»

دوسری جگہ سنہ ٥٥١ھ کے واقعات میں[4] لکھتا ہے :

«فی ہذہ السنة فی رمضان ہرب السلطان سنجربن ملکشاہ من اسرالغزو جماعة من الامراء الذین معہ و سار الی قلعة ترمذ و استظہربہا علی الغز . . . . . . و عاد الی دارملکہ بمرو فی رمضان فکانت مدة اسرہ مع الغز من سادس جمادی الاولی سنة ثمان و اربعین الی رمضان سنة احدی و خمسین و خمسماٗیة»

---

١ ــ چہار مقالہ صفحہ ٨٧
٢ ــ کامل لابن الاثیر جلد یازدہم صفحہ ٦٢ ۔
٣ ــ ایضاً صفحہ ٦٧
٤ ــ ایضاً صفحہ ٧٩ ۔

اسی طرح صدر الدین بن ابی الفوارس نے « اخبار الدولة السلجوقیه » میں لکھا[1] ہے :

« و کان مدة مقامه بین الغز من جمادی الاولی سنة ثمان و اربعین الی رمضان سنة احدی و خمسین و خمسمایة »

اسی طرح « روضة الصفا » میں[2] ہے :

« و سلطان قریب چهار سال درمیان ایشان گرفتار بود و از بیم آنکه حرمش ترکان خاتون در بیت مخالفان ماند تدبیر استخلاص نمی کرد و چون در سنه خمسین و خمسمایه حرم محترم سلطان وفات یافت و سلطان اندیشه مخلص نموده . . . آنگاه روی بدار الملک خود نهاد و چون بمرو رسید خزانه تهی و ولایت خراب و رعیت منتشر یافت غم و اندوه بر مزاج شریفش استیلاء یافت . . . . در سادس عشرین ربیع الاول سنه اثنین و خمسین و خمسمایه از دار غرور بسرای سرور انتقال فرمود » ۔

نظامی عروضی اس واقعہ کا کوئی ذکر نہیں کرتا ۔ اس ترک ذکر سے تو کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اس کے حوالے کا تحریر میں کوئی موقعہ ہی نہیں آیا ۔ لیکن وہ جس طرح اسے دعائیں دیتا ہے کہ « اطال اللہ بقاءہ و ادام الی المعالی ارتقاءہ ۔ » یا « خلد اللہ ملکہما ۔ » اس سے معلوم ہوتا کہ یہ اُس زمانہ کی دعائیں نہیں ہیں جبکہ شوکت سنجری غزوں کی شورش سے پائمال ہوچکی تھی اور بقول[3] صدر الدین بن ابی الفوارس اس کی حیثیت شاہ شطرنج سے زیادہ نہ تھی ۔

« و لما استأسر الغز السلطان سنجر ضیقوا علیه و اجروا له راتبا لا یصلح لشائنه و کان یرکب معهم بتوکیل و حفظة » ۔

ایک قیدی بادشاہ کے لئے یہ دعائیں تضحیک سے کم نہیں بالخصوص جب کہ اُس کی رہائی کی دعا ان کے ساتھ ہے ۔ لہذا یہ عالم شوکت سنجری کا غزوں کی بغاوت سے پہلے ہی کا معلوم ہوتا ہے ۔ اس لئے « چہار مقالہ » کی تالیف غزوں کی بغاوت سے پہلے ہی ہوئی ہوگی جو محرم سنہ ۵۴۸ سے شروع ہوگئی تھی (یعنی سنہ ۵۴۷ع میں)

اس خیال کی تقویت اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ مقالہ سوم (در علم نجوم) اور مقالہ چہارم (در علم طب) کی آخری حکایتیں سنجر اور علاء الدین غوری کی جنگ

---

۱ ۔ اخبار الدولة السلجوقیه صفحه ۱۲۴

۲ ۔ روضة الصفا جلد چہارم صفحہ ۱۱۳

۳ ۔ اخبار الدولة السلجوقیه صفحه ۱۲۵

(۵۴۷ ھ) سے متعلق ھیں اور دونوں حکایتوں میں واقعہ کی تفصیل اُس انداز سے لکھی ھے گویا ابھی اس کی یاد تازہ ھے۔ ان میں تیسرے مقالہ کی آخری حکایت خاص طور سے قابل غور ھے۔ اس جنگ میں علاء الدین غوری اور نظامی عروضی کے ممدوح کا بھائی شمس الدین محمد بن مسعود گرفتار ھوئے۔ علاء الدین غوری کو تو سنجر نے رھا کردیا مگر شمس الدین محمد بن مسعود کا فدیہ پچاس ھزار دینار طے پایا۔ اُس کے آدمی بامیان روپیہ لینے گئے۔ جب آنے میں دیر ھوئی تو شمس الدین محمد نے نظامی سے پوچھا کہ یہاں سے کب رھائی ھوگی۔ نظامی نے نجوم کے ذریعہ جواب دیا تیسرے دن۔ جب تیسرا دن ھوا اور روپیہ نہیں آیا تو شمس الدین نے کہا لو آج بھی کچھ خبر نہیں آئی مگر اتنے میں قاصد نے آکر خوشخبری دی۔ دوسرے دن شمس الدین آزاد ھوکر بامیان گیا اور اُس کے بعد اُس کی دولت و اقبال نے ترقی شروع کی۔ لیکن یہ رھائی اور ترقی دولت و اقبال ماضی بعید کا قصہ نہیں تھا بلکہ تصنیف کتاب کے وقت کے قریب کا تھا:

« دیگر روز خداوندزادہ . . . مطلق شد بزود ترین حالے روی بمقرعز
خویش نہاد و ھر روز کارھا بر زیارت است و بر زیادت باد »[1]

اور چونکہ ھرات کے اندر سنجر کی قید میں شمس الدین کے پاس اتنا نہ تھا کہ اس صحیح پیشنگوئی کے انعام میں نظامی کا منہ سونے سے بھر سکتا لہذا واپس ھوکر اُس نے دو مرتبہ اُس کا منہ سونے سے بھرا۔ یہ انعام کا قصہ سنہ ۵۵۱ھ کے بعد جب جنگ اوبہ کو چار سال ھوچکے تھے، نہیں ھوسکتا۔ یہ شمس الدین کے بامیان پہونچنے کے فوراً بعد کا ھے اور یہی زمانہ [دریں شبہا] ھے جبکہ نظامی عروضی « چہار مقالہ » ترتیب دے رھا تھا جیسا کہ ذیل کی عبارت[2] سے واضح ھے:

« و دریں شبہا بود کہ بندہ را بنواخت و گفت نظامی یاد داری بہری آنا
حکم کردی و چنانہ راست باز آمد، خواستم کہ دھان تو پر زر کنم۔
آنجا زر نداشتم ، اینجا زر دارم۔ زر بخواست و دھان من دوبار پر زر
کرد . . . . . . ایزد تبارک و تعالیٰ ھر روز ایں دولت را بزیاد کناد »۔

یہ قرائن اس بات کے مقتضی ھیں کہ عروضی سمرقندی نے « چہار مقالہ » جنگ اوبہ سے واپسی کے کچھ ھی دن بعد لکھا تھا۔ اس طرح « چہار مقالہ » کا سال تالیف آخر سنہ ۵۴۷ھ معلوم ھوتا ھے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

---

[1] چہار مقالہ صفحہ ۶۶

[2] ایضاً صفحہ ۶۵ - ۶۶

ارسطو کے سیاسی نظریات

از

ڈاکٹر معین الظفر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

قدیم یونان کی سر زمین علم و حکمت کا سرچشمہ تھی۔ فلسفہ، سیاسیات، اقتصادیات، نفسیات، ادب، سائنس غرض کوئی بھی فن ایسا نہیں جس پر یہاں کے مفکرین نے غور و فکر نہ کیا ہو اور اپنے افکار و تجربات دنیا کے سامنے پیش نہ کئے ہوں۔ آج بیسویں صدی کا کوئی علم ایسا نہیں جس کی بنیاد یونانی حکمت و فلسفہ پر نہ ہو۔ یوں تو قدیم یونان بہت سی چھوٹی چھوٹی مملکتوں میں بٹا ہوا تھا اور ہر مملکت اپنا جداگانہ نظام حیات اور طرز حکومت رکھتی تھی لیکن جو مرکزی حیثیت اس زمانہ کی اسپارٹا (Sparta) اور ایتھنز (Athens) کو حاصل تھی کسی اور ریاست کو نصیب نہ ہوئی۔ یہ دونوں ریاستیں نہ صرف یونانی تمدن و تجارت کا مرکز تھیں بلکہ علوم و فنون کے انمول خزائن سے بھی مالا مال تھیں۔ اسپارٹا کا نظام حکومت آمریت پر مبنی تھا۔ فوجی قوت کے اعتبار سے اس کا شمار یونان کی بہترین ریاستوں میں تھا۔ یہاں کے شہری اپنی فوجی صلاحیت و تربیت کی وجہ سے تمام یونان میں ممتاز تھے اور اپنے سیاسی و دفاعی فرائض کی ادائگی ان کی زندگی کا جزو لاینفک تھا۔ دوسری طرف ایتھنز کا نظام حکومت جمہوری تھا اور یہاں برخلاف اسپارٹا کے فکر و خیال کی آزادی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ایتھنز نے اپنے آغوش تربیت میں سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکرین کو پروان چڑھایا جنھوں نے دنیاے علم و حکمت کو اپنے احسانات سے گراں بار کیا۔ یہ ایتھنز وہی شہر تھا جس کو ملٹن نے «یونان کی آنکھ» کہا تھا اور جیسے سوئنبرن (Swinburne) نے مندرجۂ ذیل الفاظ میں خراج عقیدت پیش کیا تھا:

> «سرسبز، غیر فانی، مقدس، قابل پرستش اور ہر دلعزیز شہر جو کسی سردار یا حکمران کا باجگزار نہیں ہے۔ آزاد آدمیوں کا خوبصورت قلعہ اور جاے پناہ، ایسے آزاد جو دنیا میں کسی کی رعایا نہیں.....»

ایتھنز کی عظمت کا سہرا اگر ایک طرف اس کے طرز حکومت اور سیاسی نظام کے سر ہے تو دوسری طرف سقراط اور افلاطون جیسے عظیم مفکرین کی فلسفیانہ بصیرت بھی اس کی ذمہ دار ہے۔

سقراط اور افلاطون کی طرح ارسطو کی شخصیت بھی دنیائے علم و فکر میں محتاج تعارف نہیں۔ علم و حکمت کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جو اس مفکر اعظم کے انوار بصیرت سے روشن نہ ہو۔ جہاں تک ارسطو کے سیاسی افکار و نظریات کا تعلق ہے وہ اپنے مخصوص ماحول کی پیداوار ہیں۔ اس کی زندگی کا بڑا حصہ ایتھنز میں بسر ہوا اور جو نقوش طالب علمی کے زمانہ میں یہاں کے سیاسی و معاشرتی حالات نے اس کے ذہن پر چھوڑے وہ اس قدر گہرے تھے کہ سکندر اعظم کی سالہا سال کی دوستی و رفاقت بھی انہیں مٹا نہ سکی۔ وہ عام انسانوں کی طرح ذاتی حادثات و واقعات سے بھی دو چار ہوا۔ ان واقعات و حادثات کا اس کے انداز فکر پر کیا اثر پڑا۔؟ یہ ایک ایسا سوال ہے کہ جب تک اس کی شخصیت کو تاریخی پس منظر میں نہ دیکھا جائے حل نہیں ہوسکتا۔ اس لئے ارسطو کے سیاسی نظریات کا جائزہ لینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کی شخصیت اور افکار کو تاریخ کے آئینہ میں دیکھا جائے۔

تاریخی پس منظر:

جدید سالونیکا کے مشرق میں، سطلنت مقدونیہ کی سرحد پر یونانیوں کی ایک نوآباد بستی تھی جسکا نام استاگیرا (Stagira) تھا اور یہی ارسطو جیسے عظیم‌الشان مفکر کا مولد تھا۔ اس کا باپ شاہ مقدونیہ کا طبیب تھا اور وہ خود اپنی درمیانی عمر میں نوجوان شہزادہ سکندر اعظم کا اتالیق مقرر ہوا۔ اس کے والدین آیونین (Ionian) نسل سے متعلق تھے اور غالباً یہی وجہ تھی کہ ہر چیز کی فطرت اور اس کے مادی اجزاء کا اصولی تجزیہ جو آیونین نسل کے لوگوں کا طرۂ امتیاز تھا ارسطو کی فکر کے رگ و ریشے میں سرایت کئے ہوئے تھا۔ دوسری طرف اس کے باپ کا علم الحیات کا وسیع مطالعہ نہ صرف ان علوم پر اس کی تصانیف کا ذمہ دار ہے بلکہ فلسفۂ سیاسیات پر ان اصولوں کے اطلاق کی ذمہ داری بھی غالباً اس وراثتی تعلق پر ہے۔

ارسطو کی عملی زندگی کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور جسکی مدت بیس سال ہے (۳۶۷ ق ۔ م سے ۳۴۷ ق ۔ م تک) افلاطون کی شاگردی میں ایتھنز میں بسر ہوا۔ دوسرا دور سیاحت کا زمانہ ہے جو ایشیائے کوچک کے شمالی

مغربی گوشوں اور مقدونیہ میں بسر ہوا۔ لیکن سب سے زیادہ شاندار اس کی زندگی کا آخری تیرہ سالہ زمانہ ہے جس میں وہ مسند علم و ارشاد پر متکن ہوا۔

ارسطو پہلے پہل سترہ سال کی عمر میں ایتھنز میں وارد ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ پیلو پینیشن جنگ (Plloponessian war) کا ہزیمت خوردہ ایتھنز ایک بار پھر اپنی عظمت رفتہ کے خواب دیکھ رہا تھا اور اس کا حریف اسپارٹا تھیبس (Thebes) اور لیوکڑا (Leuctra) کی ریاستوں سے شکست کھاکر نہ صرف اپنی تہذیب و تمدن کو پامال ہوتا دیکھ رہا تھا بلکہ انہیں دشمنوں کے تیسرے حملہ کا ناکام مقابلہ کرنے میں مصروف تھا۔ ایتھنز نے ۳۷ ق - م میں ایک وفاق قائم کیا تھا جو اگلے پچاس برس تک یونان کی سب سے عظیم بحری قوت بنا رہا۔ اس دور میں ایتھنز نہ صرف یونانی تجارت وتمدن کا مرکز رہا بلکہ یونان کی سب سے بڑی جمہوری طاقت بھی اسی کو حاصل رہی۔ اس زمانہ میں ارسطو کو بحری تجارت اور مالی معاملات کے عملی مطالعہ کا موقع نصیب ہوا۔ غرض کہ جس زمانہ میں ارسطو بغرض تعلیم ایتھنز آیا اسوقت بقول آئیساکرٹیس (Isocrates) « یہ ایک ایسا شہر تھا جس نے فکرونظر کے اعتبار سے عالم انسانیت کو بہت پیچھے چھوڑ دیا تھا اسکے یہاں کے شاگرد دوسری جگہوں کے استادوں کے ہم پلہ تھے » یہاں پر دو ایسے مایۂناز دارالعلوم تھے جنکا ثانی اُسوقت کی دنیا میں نابید تھا۔ ان میں سے ایک دارالعلوم کا صدر مشہور سیاسی مفرر آئیساکرٹیس (Isocrates) تھا اور اسکا اسکول اس فن کی تربیت کا بہترین ادارہ سمجھا جاتا تھا - اس اسکول کا کام نہ صرف طلباء کو فن خطابت سے آشنا کرنا بلکہ ان میں سیاسی سوجھ بوجھ پیدا کرنا بھی تھا۔ دوسرا دارالعلوم افلاطون کا قائم کردہ ادارہ تھا جو اکیڈمی (Academy) کہلاتا تھا - یہی وہ ادارہ تھا جس میں ارسطو نے ۳٦۷ ق - م میں داخلہ لیا اور اپنی عمر کے بیس بیش قیمت سال اسکی نذر کئے۔ ارسطو کی حیثیت اس ادارہ میں ابتداءً ایک محقق کی تھی، رفتہ رفتہ وہ اپنے استاد کا دست راست بن گیا۔

یونانیوں کے قدیم نظریہ کے مطابق سیاسیات محض ایک فن ہی نہ تھا بلکہ اسکی حیثیت ایک سائنس کی بھی تھی، چنانچہ افلاطون کی تحقیقات کے دو پہلو تھے : ایک عملی اور دوسرا نظریاتی - عملی اعتبار سے افلاطون اور اسکے شاگرد سائرا کیوز (Syracuse) کے جابر حکمراں ڈائنوسس دوم (Dionysius II) کی حکمت عملیوں کی سیاسی اصلاح کرنے میں کافی دلچسپی لیتے تھے - جس سال ارسطو نے اکیڈمی میں داخلہ لیا افلاطون اسی سال اس

حکمراں کو راہ راست پر لانے اور اس کے ذریعہ اپنے نظریات کو عملی جامہ پہنانے کی ناکام مہم پر روانہ ہوا تھا ۔ اپنی اس ناکامی کے باوجود افلاطون کی دلچسپیاں سائراکیوز کی عملی سیاسیات سے اسکے بعد بھی برقرار رہیں جیسا کہ اسکے ان خطوط سے ظاہر ہوتا ہے جو اس نے سائراکیوز میں رہنے والے اپنے دوست ڈین (Dion) کے نام لکھے ہیں ۔ یہاں یہ قیاس غالباً بےجا نہ ہوگا کہ ارسطو نے بھی سولہ سال تک اپنے استاد کی ان دلچسپیوں کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا ہوگا ۔

اکیڈمی کا کام بھی عملی پہلو لئے ہوئے تھا کیونکہ یہ ایک ایسا ادارہ تھا جو نوجوانوں کو سیاسی تربیت دیتا اور ریاست کے لئے بہترین سیاستداں اور قانون ساز مہیا کرتا تھا ۔ افلاطون اپنی زندگی کے آخری دور میں « قوانین » (Laws) کی بارہ کتابوں کی ترتیب میں مشغول تھا جن کا مجموعہ اس کی موت کے ایک سال بعد ۳۴۷ قبل مسیح میں شایع ہوا ۔ « کتاب القوانین » کی بنیاد استنباط (Induction) پر تھی ۔ یہاں پر ہم یہ سوچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اپنے فطری رجحان کی بنا پر ارسطو نے اس کتاب کا مواد فراہم کرنے اور ترتیب دینے میں اپنے استاد کی کافی معاونت کی ہوگی ۔ « کتاب القوانین » (Laws) کا اثر ارسطو کی « کتاب السیاسیات » (Politics) کے بیشتر حصوں اور خاص طور پر ساتویں حصہ پر کافی نمایاں ہے ۔ اسی زمانہ میں اس نے اپنے « انصاف » (Justice) اور « مناسبت » (Equity) کے نظریات کی تشکیل کی جن کو « کتاب الاخلاق » « کتاب الخطابت » (Rhetoric) اور « کتاب السیاسیات » میں جابجا بیان کیا ہے ۔

افلاطون کی موت کے بعد کچھ ایسے واقعات رونما ہوئے جنہوں نے ارسطو کا رخ خالص علمی تحقیقات سے موڑ دیا ۔ مقدونیہ کے بادشاہ فلپ (Phillip) نے اسکے وطن استاگیرا کو تباہ کردیا جسکا صدمہ اس کے لئے ناقابل برداشت تھا ۔ دوسری طرف افلاطون کا جانشین ایک ایسے شخص کو بنایا گیا جو ارسطو اور اس کے دوستوں کو قطعی ناپسند تھا ۔ چنانچہ وہ اپنے ایک دوست زیناکریٹس (Xenocrates) (جو بعد میں افلاطون کی اکیڈمی کا صدر بنا) کے ساتھ ایتھنز کو چھوڑ کر بحر ایجین (Agean Sea) کے اُس پار آسس (Assus) میں جاگزیں ہوا ۔ اب اس کا سرمایۂ حیات « کتاب القوانین » کی روح رواں اس عملی افلاطون کی یادیں تھیں جو صرف ایک فلسفی ہی نہ تھا ۔ عام مبصرین کی روش سے ہٹ کر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ارسطو نے اس عملی افلاطون کو اپنایا جو سائراکیوز کے معاملات میں دلچسپی لیتا تھا اور جس نے یونانی

اصول قوانین (Jurisprudence) کا عملی تجزیہ کیا تھا نہ کہ اس عام افلاطون کو جو محض ایک نظریاتی فلسفی تھا اس کے قول کے مطابق «افلاطون ایک ایسا ارفع و اعلی شخص تھا کہ جس کی تعریف کرنے کا بھی برے لوگوں کو کوئی حق نہیں۔ وہ پہلا انسان تھا جس نے اپنے فکرو عمل سے یہ ثابت کر دکھایا کہ کسی آدمی کا اچھا ہونا ہی اس کی خوشی و انبساط کی صحیح دلیل ہے»

۳۴۷ قبل مسیح میں قصبۂ آسس (Assus) میں ورود کے ساتھ ہی ارسطو کی سیاحی کا دور شروع ہوتا ہے اور غالباً یہ سیاحی کا شوق بھی اس کے لئے اپنے استاد کی پیروی سے کچھ کم نہ تھا۔ قصبۂ آسس میں افلاطون کے دو پرانے شاگرد اراسٹس (Erastus) اور کارس کس (Coriscus) پہلے ہی سے مقیم تھے جنھوں نے اتارنیس(Atarneus) کی ریاست کے حکمران ہرمیاس (Hermias) سے بہت قریبی تعلقات پیدا کرلئے تھے۔ ہرمیاس اوائل عمر میں ایک تاجر کے یہاں ملازم تھا جس نے اپنی فہم و فراست سے کام لیا اور خود بہت بڑا دولتمند بن بیٹھا۔ اس دولت کے بل بوتے پر اس نے ایران کے بادشاہ سے نہ صرف امیر کا خطاب حاصل کیا بلکہ اتارنیس اور اس کے گرد و نواح کے علاقوں کا حاکم بھی بن گیا۔ اراسٹس اور کارس کس نے خاص طور پر اس کو افلاطون کی سیاسی تعلیمات کی طرف متوجہ کیا۔ ان لوگوں نے اس کو مشورہ دیا کہ اپنی حکومت کو دیر پا بنانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جابریت سے احتراز کیا جائے۔ اس مشورہ کو اس نے بسروچشم قبول کیا اور آسس کا علاقہ ان لوگوں کو بطور جاگیر عطا کیا۔ ارسطو اور ذینا کریٹس اپنے استاد کے انہیں کامیاب اور سچے جانشینوں سے ملنے آسس آئے تھے تاکہ اپنے عزیز استاد کی آخری تعلیمات جو «کتاب القوانین» کی شکل میں جمع کی گئی تھیں، ان تک پہنچادیں۔

افلاطون کے ان چاروں شاگردوں نے مل کر آسس میں ایک نئی اکیڈمی کی بنا ڈالی جس کی شہرت بہت جلد یونان کی مہذب دنیا میں پھیل گئی۔ چاروں طرف سے لوگ حصول علم کی غرض سے یہاں آنے لگے۔ ارسطو نے خود ہرمیاس سے دوستی پیدا کی اور اس کی بھتیجی سے شادی بھی کی۔

پروفیسر بارکر (Barker) کے قول کے مطابق ارسطو کا ہرمیاس سے تعلق اس کی «کتاب السیاسیات» کے «باب غلامان» لکھنے میں کافی مفید ثابت ہوا۔ یہی نہیں بلکہ افلاطون نے جو نصیحتیں اپنے شاگردوں کی معرفت ہرمیاس کو کی تھیں وہ بھی ارسطو

کی «کتاب السیاسیات» کی پانچویں جلد میں محفوظ ہیں۔ مثلاً «افلاطون کے تیرہ خطوط» کا ترجمہ (Thirteen Epistles of Plato) جو مسٹر پوسٹ (Mr L. A. Post) نے کیا ہے اس میں ہرمیاس کو نصیحت کرتے ہوئے افلاطون لکھتا ہے: «نہ تو سامان حرب اور افواج کی زیادتی، نہ زر و جواہر کی افراط حکمران کی طاقت میں اتنا اضافہ کرسکتی ہے جتنا کہ دیانت‌دار اور سچے دوستوں کی کثرت» ۔ من و عن یہی نصیحت ارسطو نے جابر حکمرانوں کو اپنی «کتاب السیاسیات» کے مذکورۂ بالا باب میں کی ہے ۔ آسس کے سہ سالہ دور قیام میں ارسطو کو ہرمیاس سے دوستی کی بنا پر مالیات، عام اقتصادیات اور نظام شاہی کے عمیق مطالعہ کا موقع ملا ۔ چونکہ ہرمیاس کے تعلقات بیرونی ریاستوں سے کافی وسیع تھے اس لئے اس کو ریاست کی خارجہ پالیسی کے اصول اور اس کی اہمیت کے مطالعہ کا بھی وہ زریں موقعہ میسر آیا جو اس کے استاد افلاطون کو بھی نہ ملا تھا ۔ اس کے بعد کے دو سال ارسطو نے اپنے جانشین تھیوفراسٹس (Theophrastus) کے مشورہ کے مطابق جزیرۂ لیس‌باس (Lesbas) میں آبی حیوانات، ان کی نشوونما اور علم الحیات و طب کے مطالعہ میں صرف کئے ۔

جزیرۂ لیس‌باس میں قیام کے دوران کچھ واقعات نے اسے ایک ایسی شخصیت سے جا ملایا جس کے تعلقات پر آئندہ نسلیں ہمیشہ غور کرتی رہیں گی۔ مقدونیہ کے بادشاہ فلپ نے اس کو اپنے دارلسلطنت پیلا (Pella) میں مدعو کیا اور اپنے شاہزادے سکندر اعظم کی تربیت کی خدمت اس کے سپرد کی ۔ اس وقت سکندر کی عمر صرف تیرہ سال تھی اور وہ انیس سال کی عمر تک ارسطو کے ساتھ رہا ۔ شاہ مقدونیہ کی ارسطو سے دلچسپی کی کئی وجہیں ہوسکتی ہیں ۔ یا تو شاہ مقدونیہ سے خود اس کا آبائی تعلق یا پھر شاہ ہرمیاس کے شاہ مقدونیہ سے بڑھتے ہوئے تعلقات جن کی بنا پر اول‌الذکر نے خود ارسطو کا نام شاہ مقدونیہ کو بطور اتالیق پیش کیا ہو ۔ پروفیسر جیگر (Jaeger) ایک تیسری وجہ یہ بتاتے کہ کے فلپ مشرقی مہم سر کرنا چاہتا تھا جو درۂ دانیال پر بغیر پل بنائے ہوئے ناممکن تھا اور اس سلسلہ میں ہرمیاس کے تعاون کی ضرورت تھی۔ ارسطو جو اب ہرمیاس کا صرف مشیر ہی نہیں بلکہ داماد بھی تھا اس نئے تعلق کو استوار کرنے کے لئے پیلا (Pella) گیا اور مشرقی منصوبہ کے عملی جامہ پہنانے میں میں معاون ہوا ۔ لیکن جیگر کے اس قول کی پروفیسر بارکر نے پر زور تردید کی ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ ارسطو کی پیلا میں آمد کی وجہ چاہیے اور کچھ ہی کیوں نہ ہو، لیکن یہ کہنا کہ وہ

اس منصوبہ کی کامیابی کے لئے پیلا بلایا گیا محض قیاس آرائی ہے، کیونکہ یہ حکمت عملی بلقانی طرز کی ہے جس کا زمانہ بارھویں صدی عیسوی ہے نہ کہ چوتھی صدی قبل مسیح - بہر حال جو کچھ بھی ہو اس سلسلہ میں جو اہم سوال زیر بحث آتا ہے وہ یہ ہے کہ پیلا میں ارسطو نے سکندر کو کیا تعلیم دی اور اس تعلیم کا کیا اثر ہوا؟ اس اہم سوال کا جواب دینے سے قبل یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ارسطو کی روانگی سے ایک سال قبل ۳٤۱ ق - م میں ہرمیاس کو ایک ایرانی جنرل نے دھوکے سے قید کرکے شوش (Susa) میں قتل کردیا - ہوسکتا ہے کہ اس سنگین واقعہ کا اثر سکندر کی تعلیمات پر بھی پڑا ہو کیونکہ ارسطو نے اس کا ذکر ایک رزمیہ نظم میں کیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اس دلفگار واقعہ سے کس قدر متاثر تھا - ہرمیاس کی درد ناک موت کا اثر «کتاب السیاسیات» کی ان تعلیمات میں بھی ملتا ہے جہاں ارسطو یہ ثابت کرتا ہے کہ تمام غیر یونانی اقوام وحشی (Barbarians) ہیں اور وہ یونانیوں کی قدرتی غلام ہیں - اس کے علاوہ اس نے ایک خط میں سکندر کو بھی مشورہ دیا کہ وہ اپنے کو یونانیوں کا رہنما اور دیگر اقوام کا آقا سمجھے -

پیلا میں اس نے سکندر کو کیا تعلیم دی اس کا ہمارے پاس کوئی تاریخی ثبوت نہیں - البتہ یہ ضرور ہے کہ وہاں جاکر ارسطو جیسا میانہ رو معلم سکندر کی ماں ملکہ اولمپیا (Olympia) جیسی سخت مزاج اور انتہا پسند معلمہ سے دست و گریبان رہا - بہر حال ارسطو نے (Illiad) پر سکندر کے لئے نظر ثانی کی اور سکندر کو اس کی تعلیم دینے لگا - یہ بھی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ استاد اپنے شاگرد کو (Achillas) کی مثالوں سے غازیانہ حوصلہ مندی کے سبق دیتا جنکا اعادہ اس نے «کتاب السیاسیات» کے تیسرے حصہ میں کیا ہے -

بہرحال یہ بڑی حد تک صحیح ہے کہ ارسطو نے سکندر کے لئے دو کتابچے لکھے جو اب ناپید ہیں - ایک «شاہی کے بارے میں» (On Kingship) جو تخت نشینی کے موقعہ پر خود سکندر کی درخواست پر لکھ کر بھیجا گیا اور جس میں حکومت کا لائحہ عمل بیان کیا گیا ہے - دوسرا کتابچہ «مقبوضات کے بارے میں» (Concerning Colonies) ہے جو غالباً مشرقی فتوحات کے زمانہ میں لکھا گیا - ارسطو کی فیض صحبت نے سکندر میں ہومر (Homer) کی باضابطہ تحقیق اور یونانی فلسفہ کے مطالعہ کا ذوق پیدا کیا - چنانچہ سکندر نے نہ صرف آٹھ سو مشرقی علما کی

کثیر جماعت ارسطو کے لئے تحقیق کرنے پر مقرر کی بلکہ اپنی فتوحات کے ابتدائی دور میں اس نے یہ اصول بنا لیا کہ اس کے لشکر میں مختلف علوم کے ماہرین بھی شامل ہوں گے ۔ جیساکہ کچھ فرانسیسی اور ہندوستانی قصوں میں مشہور ہے کہ خود ارسطو سکندرکے ساتھ اس کی مہمات میں شریک رہا، صحیح نہیں ۔ البتہ اس نے اپنے بھتیجے کیلس‌تھینس (Collisthenes) اور کچھ دوسرے علما کو ضرور سکندر کے ساتھ بھیجا تھا جو کیمبرج ہسٹری کے مصنف پروفیسر تارن (W W Tarn) کے بقول اس کے لئے معلومات فراہم کرتے تھے ۔ بہت ممکن ہے کہ مقدونیہ کےقیام کے آخری دور میں ارسطو کو سکندر سے ملاقاتوں کے زیادہ مواقع میسر نہ آئے ہوں کیونکہ موخرالذکر ۳۴۰ ق ۔ م میں اپنے باپ کی عدم موجودگی کے باعث سلطنت کے کاروبار میں مشغول ہوچکا تھا ۔ ہوسکتا ہے کہ اس دوران میں ارسطو اپنے رفیق‌کار تھیوفراسٹس (Theophrastus) کی ہمراہی میں اپنے وطن استاگیرا چلا گیا ہو ۔ بہر حال یہ مسلم ہے کہ اپنی تخت‌نشینی کے بعد سکندر نے استاگیرا کو اس کی پرانی وضع کے مطابق محض ارسطو کی خوشنودی کے لئے دوبارہ تعمیر کرایا تھا ۔ لیکن ارسطو کا دل کہیں نہ لگا کیونکہ جسطرح ایک عظیم بادشاہ اسکو مقدونیہ میں بلانے کا باعث بناتھا اسی طرح وہاں کی عظیم سردمہری نے اس کو وہاں سے نکلنے پر بھی مجبور کیا اور ایتھنز جو اس کے لئے برقی‌کشش رکھتا تھا پھر اسے اپنی طرف کھینچ لایا ۔ یہ واقعہ غالباً ۳۳۵ ق ۔ م کا ہے ۔

ایتھنز میں واپسی کے بعد ارسطو کی زندگی کا آخری مگر شاندارترین دور شروع ہوتا ہے جبکہ اس نے اپنے پرانے رفیق‌کار زینا کریٹس (Xenocrates) کے تعاون سے نئے ادارے لائشیم (Lyceum) کی بنیاد ڈالی ۔ ۳۳۵ ق ۔ م کا ایتھنز ۳۴۷ ق ۔ م کے ایتھنز سے کافی مختلف تھا حالانکہ برائے نام اب بھی وہ ایک آزاد ریاست تھی لیکن دراصل جنگ شرونیا (Chaeronea) کے بعد یونان کی تمام ریاستیں معاہدہ کارنتھ (Corinth) کے مطابق مقدونیہ کی سرپرستی میں جاچکی تھیں ۔ ارسطو کی زندگی کے اس آخری دور میں سکندر کا نائب (Antipater) نہ صرف مقدونیہ کا حاکم بلکہ تمام یونانی معاملات کا سربراہ بھی ہوگیا تھا ۔ یہ نائب‌السلطنت ایک تنگ‌نظر اور غیرتخئیلی قسم کا انسان تھا جو تمام یونانی ریاستوں کو آزاد اتحادیوں کا درجہ دینے پر تیار نہ تھا ۔ برخلاف اسکے سکندر کے ایک فرمانبردار سپاہی اور ایک قابل منتظم کی حیثیت سے وہ مذکورہ معاہدۂ اتحاد کے الفاظ کو اپنی توضیح‌وتشریح کے مطابق

عملی جامہ پہنانا چاھتا تھا جو ھمیشہ تنگ نظری اور دقیانوسیت پر مبنی ھوتی تھی۔ یہی نہیں بلکہ انتظامی معاملات میں وہ ھمیشہ متمول طبقہ کا سہارا لیتا تاکہ عام سماجی ابتری سے بچا رھے۔ نائب‌السلطنت کی ان حکمت عملیوں کا اثر ارسطو کی زندگی اور اسکے سیاسی عقاید پر بھی بہت گہرا پڑا۔ چونکہ ارسطو کے اس سے تعلقات مقدونیہ کے دور قیام میں ھی قایم ھو چکے تھے اس لئے ۳۳۵۔ ق۔م کے بعد خط و کتابت کے ذریعہ یہ اس درجہ استوار ھوگئے کہ نائب‌السلطنت نے ارسطو کی نظر میں ھرمیاس کا مقام حاصل کرلیا۔ ان واقعات کی روشنی میں ھم بخوبی یہ اندازہ لگا سکتے ھیں کہ ارسطو اور اس کا قائم‌کردہ علمی ادارہ دونوں ھی ایتھنز والوں کی نظر میں کھٹکتے ھوں گے کیونکہ یہ نائب‌السلطنت کی پالیسی کی ممنوائی کرتے ھوں گے۔

ممکن ھے کہ ارسطو کی معتدل جمہوریت جس میں امراء کے ساتھ انصاف روا رکھنے کی وکالت کی گئی ھے، نائب‌السلطنت کی پالیسی کے عین مطابق ھو۔ لیکن یہ کہنا کہ ایتھنز میں ارسطو کی حیثیت محض ایک شاھی ایجنٹ کی تھی اور اس میں جمہوری نظریات کی روح تک پہنچنے کی یا تو صلاحیت ھی نہ تھی یا وہ پہنچنا ھی نہ چاھتا تھا، اس کی فکر رسا اور نگاہ دوربیں کے ساتھ سخت ناانصافی ھوگی۔ خاص طور پر اس کی تصانیف یہ ثابت کرتی ھیں کہ ایتھنز کی جمہوریت کی تحریک سے وہ بےحد متاثر تھا اور اسے پسند بھی کرتا تھا۔ اس سلسلہ میں یہ یاد رکھنا چاھئے کہ وہ نہ صرف ایتھنز کے دستور کی تاریخ لکھ رھا تھا جو ایتھنز کے روایات تاریخ میں اس کی دلچسپی کا ثبوت ھے بلکہ اسنے اپنی «کتاب السیاسیات» میں جو مختلف حوالہ‌جات دئے ھیں ان سے یہ ثابت ھوتا ھے کہ وہ اپنے ھم‌عصر سیاست‌داں لائی‌کرگس (Lycurgus) کی اصلاحات اور ان کی افادیت پر بھی گہری نظر رکھتا تھا۔

۳۳۸۔ ق۔م سے ۳۲۶ ق۔م تک ایتھنز میں لائی‌کرگس کا دور دورہ تھا۔ یہ افلاطون کا پرانا شاگرد اور بظاھر جمہوری پارٹی کا سردار اور افلاطون کی اکیڈمی کا صدر بھی تھا۔ لیکن دراصل وہ اسپارٹا کے نظریات و تصورات کا حامی اور طبقۂ امراء کے مفاد کا خواھاں تھا۔ اس کے زمانے میں ایتھنز کی دیواریں اینٹوں کے بجاے پتھروں سے مضبوط کی گئیں اور محاصرہ سے بچنے کے لئے جدید قسم کی خندقیں کھودی گئیں۔ بحری بیڑے کو بھی زیادہ طاقتور بنایا گیا۔ ایک نیا اسٹیڈیم تعمیر ھوا اور پرانی ورزش گاہ کی مرمت کرائی گئی۔ غرض اس ماحول میں اس نے

ایتھنز کے نوجوانوں کے لئے لازمی فوجی تربیت کی دوسالہ اسکیم شروع کی - یہ اسکیم جیسا کہ ظاہر ھے دراصل ایتھنز اور اسپارٹا کے نظام کا امتزاج تھی اور کسی حد تک افلاطون کی « مثالی ریاست » (Ideal State) سے مطابقت بھی رکھتی تھی- مذھبی اصلاح کی طرف بھی توجہ کی گئی اور ایک قانون کے ذریعہ آزاد لوگوں یعنی یونانیوں کی خریداری پر (جو جنگ میں گرفتار کرکے غلام بنائے گئے ھوں) پابندی عائد کردی گئی- ان تمام اصلاحات کو ارسطو نے بنظر غائر دیکھا اور اپنی تصنیف «ایتھنز کے آئین» (Constitution of Athens) میں اس کا تذکرہ بھی کیا - یہی نہیں بلکہ اسنے اپنی « کتاب السیاسیات » کی آٹھویں جلد میں متعدد تجاویز ایسی پیش کی ھیں جنکی بنیاد لائی‌کرگس کی اصلاحات پر ھے -

۳۲۶ ق- م کے قریب لائی‌کرگس کا اثر ایتھنز کے عوام پر سے اٹھتا ہوا نظر آتا ھے - اس سے دو سال قبل سکندر اعظم نے ارسطو کے بھتیجے کیلس‌تھینس (Callisthenes) کو ایک سازش میں ماخوذ ھونے کے الزام میں قتل کرادیا تھا- سازش کی ابتدا کچھ اس طرح بتائی جاتی ھے کہ سکندر نے اپنے درباریوں سے ایرانی انداز پر بادشاہ کے پیروں پر جھکنے کی رسم ادا کرنے کی خواهش ظاهر کی - اسکی مخالفت کیلس‌تھینس نے بہت شدومد سے اس بنا پر کی کہ یہ رسم مشرقی اور غیر یونانی ھے - بہر حال ارسطو کے اس چہیتے بھتیجے کی موت کا اثر خود ارسطو اور اس کے ادارے کے کارکنوں پر کافی پڑا اور کہا جاتا ھے کہ اسی دن سے ارسطو کے ادارہ نے سکندر کی فتوحات کو یونانیوں کے لئے بےمعنی اور اس کی کامرانیوں کو « اتفاقیہ» کہکر ان کی اھمیت کو گھٹانا شروع کر دیا - لیکن ارسطو جیسے عظیم اور سنجیدہ مفکر کی رائے کو دانے کے لئے یہ جذباتی وجہ کچھ سمجھ میں نہیں آتی - بر خلاف اسکے تاریخ اس بات کی شاھد ھے کہ ارسطو اور اسکے شاگرد سکندر کے درمیان مخالفت کی وجہ موخرالذکر کا ان تعلیمات سے انحراف ھے جن میں یونانیوں کو غیریونانیوں پر فوقیت دینے کے لئے کہا گیا تھا اور جن کی مخالفت سکندر نے سب کے ساتھ یکساں سلوک کے اصول کی بنا پر کی تھی -

۳۲۴ ـ ق ـ م میں ارسطو کا داماد جو سکندر کے ساتھ مہم پر گیا ہوا تھا یونان واپس آیا اور سکندر کے حکم کے مطابق اس نے ایتھنز کے باشندوں سے اپنے لئے

« خدائی تنظیم » اور تمام جلاوطنوں کے لئے ان کے حقوق کی بحالی کا مطالبہ کیا - ایتھنز والوں نے یہ سب کچھ مان تو لیا مگر بڑی رد و قدح اور بدمزگی کے بعد - اس ناخوشگوار واقعہ کے ایک سال بعد ہی ۳۲۳ ق - م - میں سکندر کی اچانک موت نے پوری یونانی سیاست کا رخ پھیر دیا - ایتھنز میں بھی مخالفت کی ایک زبردست لہر اٹھی اور وہاں کی اسمبلی نے نائب السلطنت کے خلاف فوراً اعلان جنگ کردیا - ناچار ارسطو کو، جسے نائب السلطنت کا دست راست سمجھا جاتا تھا، وہاں سے بھاگ کر اپنے وطن جزیرہ یوبیا (Euboea) کو آنا پڑا - ایتھنز میں اس کو ہرمیاس سے خوش اعتقادی کی بنا پر مجرم قرار دیا گیا اور ثبوت میں اسکی کہی ہوئی رزمیہ نظم پیش کی گئی - یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس الزام سے اسکے مخالفین کا منشاء ہرمیاس کے پردے میں اس سے نائب السلطنت کی یا ہرمیاس کی دوستی کا بدلہ لینا تھا - بہر حال ان پریشانیوں میں مبتلا ارسطو ۳۲۲ ق - م - میں اس دنیا سے چل بسا - اسکا وصیت نامہ محفوظ کرلیا گیا اور یہاں پر اسکی کچھ تفصیلات کا ذکر اسلئے ضروری ہے کہ ارسطو کے کردار اور اسکی تعلیمات کا اس پر کافی اثر معلوم ہوتا ہے - نائب السلطنت کو اس وصیت کا مختارکار بنایا گیا اور یہ وصیت کی گئی کہ اسکی بیوی یعنی ہرمیاس کی گود لی ہوئی بیٹی کو اسکے پہلو میں دفن کیا جائے - ایک غلام عورت، اسکے بچوں اور تین غلام مردوں کو آزاد کرنے کیلئے بھی کہا گیا تھا - یہ بھی کہا گیا کہ اسکے گھریلو غلاموں میں سے کسی کو بھی نہ بیچا جائے اور سن بلوغ کو پہنچنے کے بعد ان کو اگر اس قابل سمجھا جائے تو آزاد کردیا جائے - یہ وصیتیں « کتاب السیاسیات » کے پہلے حصہ پر ایک تبصرہ کی حیثیت رکھتی ہیں اور ہم کو یہ بھی یاد دلاتی ہیں کہ ارسطو نے خود وہی کیا جو اس نے « کتاب السیاسیات » کے ساتویں حصہ میں لکھا کہ غلاموں کو اچھی خدمات کے صلہ میں آزادی ضرور ملنی چاہئے -

ارسطو کی زندگی کا یہ خاکہ اور اسکا تاریخی و سیاسی پس منظر نامکمل رہ جاتا ہے اگر ہم اسکی موت کے بعد کے دو ایک واقعات قلمبند نہ کریں کیونکہ اسکی تعلیمات کا اثر اسکی موت کے بعد ایتھنز کی سیاسی زندگی پر اتنا ہی گہرا رہا جتنا کہ خود اسکی تعلیمات پر ایتھنز کی زندگی کا تھا - تاریخ شاہد ہے کہ ایتھنز اور نائب السلطنت کی باہمی جنگ میں موخرالذکر کو ۳۲۱ ق - م میں زبردست کامیابی ہوئی اور اس کے بعد نائب السلطنت نے جو آئینی بندوبست کیا وہ باوجود اس کے کہ ارسطو کی موت کے

ایک سال بعد عمل میں آیا لیکن جلاوطنی کے دوران ارسطو کی نائب السلطنت سے خط و کتابت سے ظاہر ہے کہ یہ نیا آئینی نظم‌ونسق ایک طرف تو ارسطو کے ان نظریات کی روشنی میں تھا جنکا اظہار اس نے اپنی « کتاب السیاسیات » اور « ایتھنز کے آئین » کے اوراق میں کیا ہے ، دوسری طرف لائی کرگس کی بنیادی پالیسی سے بھی ایک ربط قایم رکھا گیا تھا ۔ مثلاً نئے دستور کے مطابق صرف ان لوگوں کو شہری حقوق دئے گئے جو دو ہزار درشم زمین پر قابض ہوں اور فوجی خدمات کے اہل ہوں ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شہریوں کی تعداد جو کسی زمانہ میں چالیس ہزار سے تجاوز کر گئی تھی اب صرف نو ہزار رہ گئی ۔ بالفاظ دیگر سیاسی معاملات میں اب صرف اعلیٰ اور درمیانی آمدنی والا طبقہ حصہ لے سکتا تھا ۔ قرعہ اندازی کے ذریعہ جمہوری طریق انتخاب ختم کر دیا گیا ۔ نئے آئین کا میلان کچھ مخلوط طرز حکومت کی طرف تھا جس میں جمہوریت اور امارت کا امتزاج ہو ۔ یہی وہ آئین حکومت تھا کہ جسکی ارسطو نے اپنی « کتاب السیاسیات » میں پُرزور حمایت کی تھی ۔

دوسرا اہم واقعہ نائب السلطنت کی وفات کے بعد کا ہے جب اسکے بیٹے نے ارسطو کے ایک عزیز شاگرد ڈیمیٹریس (Demetrius) کو ایتھنز کا گورنر مقرر کیا ۔ ڈاکٹر تارن (W. W. Tarn) کے قول کے مطابق اسکی زیر نگرانی ارسطو کا دارالعلوم بہت ترقی کر گیا ۔ اس نے ارسطو اور اس کے شاگرد تھیو فراسٹس کے بہت سے نظریات کو قانون کا جامہ پہنایا ۔ اسکا عقیدہ تھا کہ « شہری اپنے کو خود نہیں بناسکتے بلکہ یہ کام قانون ساز کا ہے کہ وہ شہریوں کو بنائے » ۔ چنانچہ اس نئے گورنر نے عورتوں کے لئے لباس اور طور و طریق کے ضابطے وضع کئے اور افسروں کا ایک بورڈ ان کے چال چلن کی نگرانی کے لئے مقرر کیا ۔ قوانین کی حفاظت اور نگرانی کا کام سات سرپرستوں کے ایک بورڈ کے سپرد کیا گیا جسکا اثر اسمبلی پر اسقدر تھا کہ مذکورۂ بالا گورنر کے دس سالہ دور حکومت میں اسمبلی ایک قانون بھی پاس نہ کر سکی ۔ ارسطو نے عورتوں کی نگرانی کے افسروں کے بورڈ کا ذکر «کتاب السیاسیات» کے چوتھے اور چھٹے حصے میں اور قانون کے سرپرستوں (Guardians of Laws) کا ذکر تیسرے چوتھے اور چھٹے حصے میں کیا ہے ۔ غرض کہ ارسطو کا یہ شاگرد ایک فلسفی ، مطلق العنان مگر نیک اندیش حاکم تھا جس نے انتہاپسند جمہوریوں کی موجودگی ایتھنز میں برداشت کی ۔ لیکن ۳۰۷ ق ۔ م ۔ میں جب ایتھنز والوں نے اسکو اس کے ایک ہم‌نام کے ہاتھوں جلاوطن کیا تو ایک قدرتی ردعمل شروع ہوا ۔ عورتوں کے نگران افسر اور قانون کے سرپرست

غائب ہوگئے ۔ علما اور فلسفیوں پر پابندی عائد کر دی گئی کہ وہ بغیر اسمبلی اور کونسل کا لائسنس حاصل کئے ہوئے تعلیم نہیں دے سکتے ۔ ارسطو کے جانشین اور لائسیم کے صدر معلم تھیو فراسٹس (Theo Phrastus) کو جلاوطن کردیا ۔ لیکن اگر یہ قوانین مستقل حیثیت حاصل کر لیتے اور سیاسی فکر کو سیاسی ضابطہ کے ماتحت کردیا جاتا تو ایتھنز یقیناً اپنی ذہنی برتری کھو بیٹھا ۔ یہ بات ایتھنز والوں کی ذہانت و دور اندیشی کا ثبوت ہے کہ ایک ہی سال کے اندر نہ صرف ان قوانین کو منسوخ کیا گیا بلکہ تھیوفراسٹس کو بھی واپس بلایا گیا ۔ ارسطو کے دارالعلوم کی سیاست میں مداخلات تو ختم ہوگئی لیکن اب بھی وہ ایک آزاد ادارہ تھا جو اپنے شاگردوں کو آزادی کے ساتھ دعوت فکر و عمل دے سکتا تھا ۔

کچھ دارالعلوم کے بارے میں :

جس دارالعلوم کی بنیاد ارسطو نے اپنے استاد افلاطون کی اکیڈمی اور آئی ساکرٹیس کے دارالخطابت کے درمیان رکھی وہ شہر کے مشرق کی سمت دریائے الی سس (Ilissus) کے شمالی کنارے پر کچھ درختوں کے درمیان واقع تھا ۔ درختوں کا یہ جھنڈ Apollo Zyceius کی یادگار تھا جو ایک ورزش خانہ اور کچھ سایہ‌دار روشوں پر مشتمل تھا ۔ یہ روشیں (Peripatoi) کہلاتی تھیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو کا دارالعلوم (Lyceum) اور اس کے طلباء (Peripatetics) کہلائے ۔ غرض اس مقام پر ارسطو نے ایک عمارت تعمیر کرائی جس میں ایک کتب خانہ ، ایک لیکچر روم اور ایک مندر جو اپالو کے خدا کی طرف منسوب کیا گیا تھا بنوایا ۔ طلباء کی جماعت مہینہ میں کم از کم ایک مرتبہ ساتھ بیٹھ کر کھانا کھاتی اور ہر صبح فلسفیانہ اور خشک موضوعات پر لیکچر سننے جمع ہوتی ۔ شام کے وقت عموماً سیاسیات اور دیگر عوامی مذاق کے موضوعات پر لیکچر دئے جاتے ۔ کتب خانہ دارالعلوم کا ایک اہم جز تھا اور طلباء اور استادوں سے یہ امید کی جاتی تھی کہ وہ اس سے مستفید ہوں ۔ ارسطو کی لکھی ہوئی کتابیں خاص طور پر کتب خانے کے لئے تیار کی گئی تھیں ۔ ارسطو کی کتابوں کے علاوہ اس میں بہت سے علوم کے نادر اور انمول خزانے از قسم ۱۵۸ ریاستوں کے آئین اور دیگر یونانی اداروں اور رسم و رواج سے متعلق ذخائر بھی جمع کئے گئے تھے ۔

دارالعلوم کا اصل کام تحقیقات تھا جو تین حصوں میں بٹا ہوا تھا (۱) خالص تحقیق (۲) تحقیق کے ذریعہ فراہم شدہ معلومات کو سپرد قلم کرنا (۳) تحقیق کے مواد اور اس کے نتائج کا ریکارڈ رکھنا ۔ یہ تحقیقات کسی ایک ہی علمی دائرے میں محصور نہ تھی بلکہ تقریباً ہر

شعبہ میں معلومات کے عظیم ذخیرے فراہم کئے گئے تھے۔ ارسطو کا ہمیشہ یہی طریق کار رہا کہ ان ذخیروں کے مطالعہ کی بنیاد پر وہ کچھ نتائج اخذ کرتا جو اصول بن جاتے چنانچہ سیاسیات کے میدان میں بھی اسی طرح نتائج اخذ کئے گئے ہیں۔ ہر علم کے ریکارڈ کی ایک فہرست تیار کی جاتی ۔ ارسطو کو اس کام میں خاص ملکہ تھا چنانچہ (Catalogue Pythian) بنانے کے سلسلے میں (Delphi) نے اس کی عزت افزائی بھی کی تھی ۔ مواد کی فراہمی کا کام غالباً ارسطو اور اس کے رفقاء کار ملکر کرتے تھے۔ چنانچہ «کتاب السیاسیات» میں نہ صرف ۱۵۸ دستور اساسی کا ہی جو یونانی ریاستوں اور ان کے مقبوضات سے متعلق تھے ، احاطہ کیا گیا بلکہ غیر یونانی ریاستوں مثلاً لیبیا ، روم ، اترووریا اور کیریا کے دستورہائے اساسی کو بھی نتائج اخذ کرنے میں پیش نظر رکھا گیا۔ یہ مختلف آئین ، ہوسکتا ہے کہ ارسطو کے شاگردوں اور رفقاء کار کی محنت و کاوش کا نتیجہ ہوں مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس عظیم کام میں اس کی رہنمائی کا کافی دخل تھا۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ خواہ اور دستور کسی نے بھی جمع کئے ہوں لیکن ایتھنز کا آئین خود ارسطو کی ہی تصنیف ہے ۔

« کتاب السیاسیات » کے لئے جو مواد استعمال کیا گیا ہے وہ یونانی ریاستوں کے عروج و زوال اور ان کی فنا و بقا کے اسباب سے متعلق ہے۔ یہاں یہ دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ارسطو نے علم السیاسیات کے سمجھنے اور «کتاب السیاسیات» کی تصنیف میں علم النفسیات سے بھی مدد لی یا نہیں ؟ در اصل بات یہ ہے کہ ارسطو نے اس شعبہ کی طرف بحیثیت ایک آزاد فن کے بہت دیر میں توجہ کی حالاں کہ اس کی «کتاب الخطابت» جو بہت پہلے لکھی گئی اس بات کی شاہد ہے کہ اس میں نفسیاتی دقیق النظری کی کمی نہ تھی۔ نیز «کتاب السیاسیات» اور «کتاب الاخلاقیات» دونوں ہی میں اس نے انسانی دماغ و جذبات کا تجزیہ کرنے میں ہمعصر یونانیوں کے عام نفسیاتی تصورات کو بنیاد بنایا ہے۔ پروفیسر جیگر (Jaeger) اس سلسلہ میں « کتاب الاخلاقیات » کے پہلے باب کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ ارسطو کے قول کے مطابق (۱) سچے سیاستدان کے لئے ضروری ہے کہ وہ انسانی بہبودی اور اس کی ترقی کا خواہاں رہے (۲) انسانی بہبودی در اصل اس کی ذہنی بہبودی کا نام ہے (۳) اس لئے سیاستداں کے لئے ضروری ہے کہ اسے انسانی ذہن کی حقیقتوں کا علم اسی طرح ہونا چاہئے جس طرح ایک طبیب کو جسمانی حقیقتوں کا علم ہوتا ہے کیونکہ علم السیاسیات علم الطب سے زیادہ اہم ہے۔

« کتاب‌السیاسیات » (Politics) کے بارے میں :

ارسطو کی « کتاب‌السیاسیات » کو اس کی ترتیب و تدوین کے اعتبار سے ارسطو جیسے مفکر کا عظیم کارنامہ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اسکی تصنیف کا مقصد ہی وہ نہ تھا جو عام تصانیف کا ہوتا ہے۔ بلکہ یہ ایک قسم کی یادداشیں تھیں جو ایک اچھا استاد اپنے شاگردوں اور خود اپنے لیے قلمبند کر لیتا ہے ۔ سیاسیات کے علما کو اس بات میں بھی شک ہے کہ « کتاب‌السیاسیات » کو اس کی موجودہ شکل میں خود ارسطو نے ترتیب دیا ہے ۔ پروفیسر راس (D. D. Ross) کے قول کے مطابق یہ پانچ مختلف کتابیں ہیں جن کو ایک جگہ جمع کردیا گیا ہے ۔ بہت سے لوگوں نے کوشش کی کہ « کتاب‌السیاسیات » کی ترتیب اس صورت سے کی جائے کہ یہ ایک سلسلہ‌وار اور مکمل کتاب بن جائے لیکن تقریباً سب ہی ناکام رہے ۔ اس کتاب کا حصۂ ہفتم جس میں مصنف نے « مثالی ریاست » (Ideal State) سے بحث کی ہے در اصل حصۂ سوم کے آخر سے شروع ہو جاتا ہے جبکہ حصۂ چہارم ، پنجم اور ششم میں حقیقی ریاستوں سے بحث کی گئی ہے جو خود ایک مکمل موضوع ہے اس لئے اکثر مرتبین حصۂ ہفتم و ہشتم کو حصۂ سوم کے بعد اور حصۂ چہارم پنجم اور ششم کو آخر میں رکھتے‌ہیں ۔ باوجود ان کوششوں کے مختلف موضوعات کا تسلسل قائم نہیں رہتا کیونکہ نظام شاہی کی بحث حصۂ سوم سے شروع ہوکر حصۂ چہارم میں امارت اور جمہوریت پر جاکر ختم ہوتی ہے ۔ غرض کسی صورت سے بھی آپ اسے ترتیب دیجئے پڑھتے وقت موضوعات کے تسلسل کی عدم موجودگی آپ کو پریشان کریگی ۔

مجموعہ کی اس بے ترتیبی کو پروفیسر جیگر کا مفروضہ بڑی حد تک حل کرنے میں معاون ثابت ہوتا ہے ۔ اُن کے قول کے مطابق « کتاب السیاسیات » کی ترتیب خود ارسطو کی دی ہوئی ہے لیکن چونکہ تمام کام دو مختلف اوقات میں کیا گیا ہے اس لئے اس کو دو حصوں میں بانٹنا پڑےگا ۔ پہلا حصہ « مثالی ریاست » (ideal State) کی بحث سے شروع کیا گیا ہے جسمیں تمام پچھلے نظریات کا ایک ایک کرکے جائزہ لیا گیا ہے؛ چنانچہ جلد دوم میں افلاطون کی « مثالی ریاست » اور دوسرے نظریات کی تنقید و تنقیص ہے ۔ جلد سوم میں حقیقی ریاست اور شہریت کی ماہیت پر بحث کی گئی ہے اور یہ ارسطو کی « مثالی ریاست » کی تمہید بھی کہی جاسکتی ہے ۔ جلد ہفتم و ہشتم میں مصنف اپنے « مثالی ریاست » کے نظریہ کو مکمل کرتا ہے ۔ اس طرح کتاب کا پہلا حصہ

جلد دوم، سوم، هفتم اور هشتم پر مشتمل هے ۔ دوسرے حصه میں وہ حقیقی ریاستوں کے بنیادی قوانین کا مطالعه کرتا هے اور ان کے عروج و زوال کے اسباب پر بحث کرتے هوئے بتاتا هے که حقیقی ریاستیں جن کے آئین نظام شاهی، جمهوریت اور امارت پر مبنی هوتے هیں کس طرح فوری زوال سے بچ کر اپنے کو زیادہ مستحکم بنا سکتی هیں ۔ « کتاب السیاسیات » کی چوتھی، پانچویں اور چھٹی جلدیں بعد میں لکھی گئی هیں ۔ چونکه یه « مثالی ریاست » کی اهمیت پر مزید روشنی ڈالتی هیں اس لئے ان کو کتاب کے درمیان شامل کردیا گیا هے ۔ حصۂ اول بطور تمهید سب سے بعد میں لکھا گیا هے ۔

پروفیسر کیٹلین (Catline) کا یه قول که ارسطو افلاطون کا سب سے بڑا نقاد هے بڑی حد تک صداقت پر مبنی هے ۔ جیگر کے مندرجۂ بالا مفروضه سے کم از کم یه بات معلوم هونے میں آسانی هو جاتی هے که ارسطو کو افلاطون کے اثر سے خود کو آزاد کرانے میں اور ذاتی تحقیقات کی بنا پر اپنے آزاد نظریوں کی تعمیر میں کافی جدوجهد کرنی پڑی هوگی کیونکه اول اول اس نے افلاطون کی تقلید میں « مثالی ریاست » کو سیاسی فلسفه کا منتها سمجھا اور اپنی تمام تر توجه و محنت اسی بحث پر صرف کی، حالانکه نتائج بالکل مختلف نکالے لیکن پھر بھی اصول اخلاق کا افلاطونی نظریه اس کے ذهن پر مسلط رها چنانچه ایک اچھے آدمی اور ایک اچھے شهری میں افلاطون کی طرح ارسطو کے یهاں بھی کوئی امتیاز نهیں اور موخرالذکر کی « مثالی ریاست » کا بھی مطمح نظر انسان کو با اخلاق بنانا هے ۔ البته دارالعلوم کے قیام کے بعد اس نے علم‌السیاسیات کو ایک وسیع تر نقطۂ نظر سے دیکھا اور اس نئے نقطۂ نظر کے مطابق علم‌السیاسیات کو نه صرف « مثالی ریاست » (Idea State) کے تصور هی پر محدود رهنا چاهئے، بلکه حقیقی ریاستوں کی تشکیل، حکمراں کے اصول، اور مختلف بدلتے هوئے حالات میں ریاستوں کو نئی تنظیم دینے کے طریق سے بھی بحث کرنا چاهئے ۔ سیاسیات کا یه نیا نظریه اس بات کا مقتضی هے که اس علم کا مطالعه نه صرف تاریخی پس منظر اور اخلاقی اقدار کے پیش‌نظر کیا جائے بلکه بعض حالات میں اصول اخلاق کو هٹاکر بھی کرنا چاهئے کیونکه مدبر کو بری ریاست پر بھی حکومت کرنے میں ماهر هونا چاهئے ۔ نیز ماهر سیاسیات کو نه صرف اضافی (Relative) اور مطلق (Absolute) بهبودی کا علم هونا چاهئے، بلکه اس سیاسی مشین کا بھی علم هونا چاهئے جو ایک گھٹیا اور خراب مقصد کے حصول کے لئے کام میں لائی جاتی هے ۔ فلسفۂ سیاسیات کو یه نیا اور وسیع تر تصور دینا هی دراصل ارسطو کا سب سے بڑا کارنامه هے ۔

فلسفۂ سیاسیات :

ارسطو اپنی « کتاب السیاسیات » کا آغاز اپنے پیش رو مفکرین کی تنقید سے کرتا ہے ۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ دلچسپ حصہ وہ تنقید ہے جو اسنے اپنے استاد افلاطون کی « مثالی ریاست » (Ideal State) پر کی ہے کیونکہ اس کے مطالعہ سے ہم کو استاد و شاگرد کے نقطۂ نظر کے باہمی تفاوت و اختلاف کا پتہ چلتا ہے ۔ « کتاب السیاسیات » کے مصنف کی رائے میں « مثالی ریاست » کی ماہیت کا صحیح مقام معلوم کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ نہ صرف تاریخی اعتبار سے حقیقی ریاستوں کا جائزہ لیا جائے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ مفکرین کی بہترین خیالی ریاستوں پر بھی ایک غائر نظر ڈالی جائے ورنہ بہت ممکن ہے کہ ہم اپنا کافی وقت ایسے مسائل کے حل کرنے میں برباد کردیں جن کو ہمارے پیش رو حضرات پہلے ہی حل کرچکے ہیں ۔ جہاں تک مفکرین کی خیالی اور « مثالی ریاستوں » کا تعلق ہے افلاطون کی جمہوریت (Republic) مثلاً ذاتی ملکیت اور خاندان کو ختم کرنے کے سلسلہ میں بہت بنیادی سوالات اٹھاتی ہے ۔ لیکن ایسا کرنے سے افلاطون جو مقصد حاصل کرنا چاہتا ہے وہ فوت ہو جاتا ہے ۔ وہ چاہتا ہے کہ تمام شہری مکمل طور پر برابر ہوجائیں جب کہ مختلف انسانوں کی صلاحیتوں کا اختلاف ایک فطری قانون ہے ۔ افلاطون کا ایک اور مقصد ریاست کے اجزا میں لامحدود یگانگت پیدا کرنا بھی ہے، لیکن اس کے حصول کے لئے وہ جو ذرائع تجویز کرتا ہے وہ قطعی غیرموزوں ہیں کیونکہ ذاتی ملکیت کا خاتمہ اختلافات کو مٹاتا نہیں بلکہ اور بڑھاتا ہے ۔ اسی طرح عورتوں اور بچوں کی اشتراکیت فطری محبت کے لئے زہر قاتل ہے ۔ برخلاف اس کے وہ مقاصد جو افلاطون خاندان اور ملکیت کی اشتراکیت کے ذریعہ حاصل کرنا چاہتا ہے ان کے حصول کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ذاتی ملکیت کا استعمال فیاضانہ جذبہ کے ساتھ کیا جائے تاکہ اس سے صرف مالک ہی کو فائدہ نہ ہو بلکہ دوسرے حاجتمندوں کی ضروریات بھی پوری ہوسکیں ۔ اس کے علاوہ ذاتی ملکیت اور خاندان کا ہونا نہ صرف اطمینان قلب کا باعث ہوتا ہے بلکہ جذبۂ محبت و سخاوت جیسی بیش بہا صفات کے پیدا کرنے میں بھی مدد و معاون ہوتا ہے ۔

افلاطون نے ایک دوسری « مثالی ریاست » (Ideal State) کا تصور اپنی کتاب « القوانین » میں پیش کیا ہے جو مصنف کی نظر میں غالباً زیادہ قابل عمل تھا ۔ اگرچہ کتاب القوانین (Laws) میں اس نے اشتراکیت کا تصور چھوڑ دیا ہے لیکن جہاں تک

« جمہوریت » (Republic) کے دوسرے تصورات و نظریات کا تعلق ہے وہ جوں کے توں برقرار رکھے ہیں ۔ ارسطو «کتاب القوانین» کی تنقید کرتے ہوئے اپنے استاد کی بہت سی فروگذاشتوں کی طرف توجہ دلاتا ہے مثلاً وہ کہتا ہے کہ اس کتاب میں افلاطون بہت سے اہم مسائل جیسے ذاتی ملکیت کی حدود، بڑھتی ہوئی آبادی کو روکنے کے طریقے، حاکم و محکوم کے اختیارات اور ریاست کی خارجہ پالیسی پر بحث کرنا شاید بھول گیا ہے اور اس کا تجویز کردہ نظام حکومت بھی کچھ ایسا اچھا نہیں ۔ (جلد دوم باب ٦) ۔

ایک دوسرے مفکر (Phaleas of Chalcedon) پر جس نے دولت کی مساوی تقسیم کو اپنی « مثالی ریاست » کا خاص جز بتایا تھا، تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس اصول کا مکمل اطلاق عملاً بے حد مشکل ہے ۔ ساتھ ہی یہ اصول ان برائیوں کو بھی دور نہیں کرسکتا ہے جو فیلیاس کے مدنظر تھیں کیونکہ نفاق و نا اتفاقی کے وجوہ صرف دولت کی نابرابری ہی میں مضمر نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ گہرے ہیں ۔ فیلیاس کی ریاست ارسطو کی نظر میں دشمنوں کے مقابلے میں کمزور ہوگی اور اس کی مجوزہ اصلاحات طبقۂ امراء کو ناراض اور غریبوں کو مطمئن کریں گی - (جلد دوم باب ۷)

Hippodamus کے یہاں (جو عملی سیاست سے بہت دور تھا) « مثالی ریاست» کا تصور اصول تناسب پر مبنی تھا ۔ اس کی ریاست تین طبقات پر مشتمل تھی، جس میں تین قسم کی ملکیت اور تین ہی قسم کے قوانین کا ہونا ضروری تھا ۔ اس کی یہ بھی تجویز تھی کہ « مثالی ریاست » میں ایک صدر عدالت ہونی چاہئے جس کے فیصلے جیوری سے تصدیق ہوں اور جو لوگ عوامی بہبود کے مسائل پر نئے دستور کے انکشافات کریں انہیں اس عدالت کی طرف سے انعامات ملنے چاہئیں ۔ ان تصورات پر تنقید کرتے ہوئے « کتاب السیاسیات » کا مصنف لکھتا ہے کہ عدالت کے لئے جیوری سے اپنے فیصلوں کی تصدیق کرانی ناممکن ہے کیونکہ جیوری کے ممبر ایک دوسرے سے مشورہ نہیں کرسکیں گے - اسی طرح دستوری انکشافات کے بارے میں (Hippodamus) کا قانون لوگوں کو دستور اساسی سے کھیلنے میں ہمت افزائی کرے گا- جو بھی قانون اپنی اہمیت کھوچکا ہے اسے بدلنا پڑے گا لیکن دستور اساسی کو بازیچۂ اطفال بنا کر اس میں غیر ضروری تبدیلیاں کرنا اسکے احترام کو گھٹانے کے مترادف ہے ۔ (جلددوم باب ۸)

حقیقی ریاستوں کے نظام سے بحث کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ اسپارٹا کے حکام اپنی غلام آبادی کا انتظام کرنے کے قابل نہیں رہے ۔ ان کی عورتیں بےحد باثر

اور عیاش ھیں ۔ ان کے نظام ملکیت نے تمام دولت کو چند ھاتھوں میں اکھٹا کردیا ھے جس کا نتیجہ یہ ھے کہ شہریوں کی تعداد بہت مختصر ھوکر رہ گئی ھے ۔ اس کے علاوہ ان کے حکام ، ان کی بادشاھت ، ان کی عام دعوتیں اور ان کی بحری تنظیم بھی خامیوں سے خالی نہیں ۔ ایک زمانہ تھا جب کہ اسپارٹا کے لوگ اور ان کی فوجیں جنگ کے لئے بہترین سمجھے جاتے تھے لیکن اب جنگ میں بھی انہیں اپنے اس ناقص نظام دولت کے باعث بڑی مشکل کا سامنا ھے ۔ (جلددوم باب ۹)

(Cretan) کے شہریوں کا نظام حکومت زیادہ قدامت پسندانہ ھے اور اسپارٹا کے نظام حکومت سے بڑی حدتک مطابقت رکھتا ھے ۔ ان کی عام دعوتوں کا انتظام زیادہ بہتر طریقہ پر ھوتا ھے لیکن ان کا نظام حکومت ایک تنگ نظر اور مفسد امارت کا حامل ھے اور اس کے شہریوں کو دشمنوں کی تباھی سے بچانے والی اگر کوئی چیز ھوسکتی ھے تو وہ قدرتی رکاوٹیں اور راستہ کی ناقابل عبور دوری ھے ۔ (کتاب دوم باب ۱۰)

(Carthegenian) کی ریاستوں کے نظام حکومت کی بہت تعریف کی جاتی ھے اور اور یہ بے وجہ نہیں کیونکہ اس کا آئین امارت و جمہوریت کے اصولوں سے مرکب ھے لیکن دولت پر زیادہ زور دیا گیا ھے جس کا نتیجہ یہ ھے کہ وھاں پر تقریباً تمام عہدے خریدے اور بیچے جاتے ھیں یہاں تک کہ ایک ھی آدمی کئی کئی عہدوں پر فائز ھوتا ھے عوام کی بے اطمینانی کو کسی حدتک ترک وطن کی اسکیموں سے تسلی ھو جاتی ھے ۔ (جلد دوم باب ۱۱)

ارسطو کی نظر میں بہترین یونانی قانوندان سالون (Solon) تھا ، جو ضرورت کے وقت قدامت پسند ، ورنہ عام طور میانہ رو جمہوریت کا علمبردار تھا ۔ (جلد دوم باب ۱۲)

ریاست کی ماھیت :

جہاں تک ریاست کے فطری ادارہ ھونے کا تعلق ھے اس کا ثبوت ارسطو مختلف طریقے سے دیتا ھے ۔ اس کی رائے میں کسی بھی کل کی اصلیت معلوم کرنے کے لئے یہ ضروری ھے کہ اس کے اجزاء علیحدہ علیحدہ کئے جائیں چاھے وہ ریاست ھو یا قدرت یا انسان کی بنائی ھوئی کوئی اور شے ۔ چنانچہ وھی لوگ جو اشیاء کی پیدائش اور ان کے پروان چڑھنے کی منزلوں کو دیکھ سکتے ھیں ، ان چیزوں کے شباب پر پہنچنے کے بعد ان کی ماھیت کو بہتر سمجھ سکتے ھیں ۔ ریاست چونکہ انسان کی بامقصد جماعتوں میں سے سب بڑی اور اھم تنظیم کا نام ھے اس لئے اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے

ہمیں اپنا مطالعہ انسان کی سب سے ابتدائی لیکن ناگزیر جماعت سے شروع کرنا پڑیگا اور یہ جماعت ان افراد کی ہے جو فطری طور پر ایک دوسرے کے بغیر نہیں رہ سکتے یعنی مرد اور عورت۔ ان کے ایک ساتھ رہے بغیر ان کی نسل کو بقا و دوام حاصل نہیں ہوسکتا ، حالاں کہ ابتداے آفرینش میں دونوں کا یکجا ہونا کسی خاص ارادہ کے تحت نہیں ہوا ہوگا بلکہ تمام ذی روح حیوانات و نباتات کی طرح ان کے لاشعور میں بقاے نسل کا جذبہ ضرور کارفرما رہا ہوگا۔ غرض اس طرح زن و شو کے اتحاد سے خاندان کا ابتدائی وجود ہوا ۔ یہی نہیں بلکہ اس ابتدائی تنظیم میں بھی ایک حاکم اور دوسرا محکوم ہے ، چنانچہ شوہر کو بیوی پر قدرتاً فوقیت حاصل ہے کیونکہ ہر وہ فرد فطرتاً حاکم ہے جو اپنی ذہانت اور قوت ارادی کی بنا پر دوربینی کی صلاحیت رکھتا ہے اور ہر وہ فرد محکوم ہے جو اس کی دور بینی کو اپنی جسمانی صلاحیتوں کے ذریعہ عملی شکل دیتا ہے۔ یہ مقصد ہرگز نہیں کہ بیوی اور غلام کے مقام میں کوئی امتیاز نہ ہو گو غلام بھی اپنی جسمانی صلاحیت کے بل بوتے پر آقا کے ارادوں کو عملی جامہ پہناتا ہے۔ بات در اصل یہ ہے کہ قدرت نے عورت اور غلام دونوں کو علیحدہ علیحدہ مقاصد کیے لئے تخلیق کیا ہے نہ کہ دونوں کو ایک ساتھ کئی مقاصد کے لئے ۔ ہر وہ چیز جو ایک ہی مقصد کے حصول کے لئے بنائی جائے اس چیز سے کہیں زیادہ بہتر ہوتی ہے جو کئی مقاصد کے لئے ہو۔ یہ صرف وحشیوں ہی میں پایا جائے گا کہ عورت اور غلام میں کوئی امتیاز نہ ہو اور اس کا سبب یہ ہے کہ ان اقوام میں کسی بھی طبقہ کو قدرت نے حاکم ہونے کی صلاحیت نہیں دی بلکہ سب کو غلام ہی پیدا کیا۔ غرض کہ شوہر، بیوی اور غلام کے اتحاد و تعاون سے خاندان کی تشکیل ہوتی ہے اور یہ ایک ایسی فطری جماعت ہے جو خاندان کے تمام افراد کے لئے زندگی کی روزمرہ کی ضروریات مہیا کرتی ہے ۔ لیکن جب چند خاندان یکجا ہوجاتے ہیں اور ان کا مقصد معمولی ضروریات زندگی کی فراہمی سے کچھ آگے بڑھتا ہے تو یہ خاندانوں کا مجموعہ گاؤں کی شکل اختیار کرلیتا ہے ـــ ایسا گاؤں جو کسی خاندان کے بیٹوں ، پوتوں اور پرپوتوں پر مشتمل ہو ـــ اور جس طرح ہر خاندان کا سرغنہ اس خاندان کا معمر ترین فرد ہوتا ہے اسی طرح خاندانوں کے اس مجموعہ یا گاؤں کا سربراہ بھی ایک ہی فرد ہوتا ہے جو ہر حیثیت دوسروں سے ممتاز ہو اور ارسطو کے نزدیک یہی وجہ ہے کہ یونانی ریاستوں پر ابتدائی دور میں بادشاہوں کی حکومت رہی ۔ اور جب کئی گاؤں اتحاد کی لڑی میں منسلک ہوجاتے ہیں تو «ریاست» کا عظیم اور خودکفیل

ادارہ وجود میں آتا ہے اور چونکہ سوسائٹی کی ابتدائی شکلیں مثلاً گاؤں اور خاندان انسان کے وجود اور اس کی بقا کے لئے بالکل فطری ہیں اس لئے «ریاست» کا وجود بھی جو ان ابتدائی صورتوں کا تکملہ ہے ، انسان کے لئے بالکل فطری ہے۔ ریاست کا یہ فطری نظریہ سوفسطائی (Sophists) فلسفیوں کے اس خیال کی تردید کرتا ہے جس نے ریاست کو صرف ایک معاھدہ یا میثاق کا نتیجہ قرار دیا تھا۔

ریاست صرف فطری ادارہ ہی نہیں بلکہ اس کو خاندان اور افراد پر اسی طرح افضلیت حاصل ہے جس طرح پورے جسم کو اس کے حصوں پر۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر آپ انسان کو سماج سے علیحدہ کردیں تو وہ ہرگز اس قابل نہیں ہوگا کہ اپنی تمام ضروریات کی بآسانی کفالت کرسکے ۔ سماج میں رھنے کے جذبہ کو قدرت نے ہر انسان میں ودیعت کیا ہے ۔ انسان جب اپنی تکمیل کرلیتا ہے تب ہی وہ دیگر حیوانات کے مقابلہ میں اشرف و افضل کہلاتا ہے، لیکن اس کے برخلاف اگر وہ قانون و انصاف کے حدود سے تجاوز کرنے لگے تو وہ بدترین مخلوق ہے ۔ ارسطو کے نزدیک ریاست کا وجود نوع انسانی کی تکمیل کا دوسرا نام ہے اور انسان کی ذاتی تکمیل کا تمام تر انحصار قانون و انصاف کے حدود میں رھنے ہی میں ہے جو ریاست کے باہر نہیں مل سکتے اور اسی لئے ہر وہ شخص جو اپنے کو ریاست سے علیحدہ رکھنے کا اہل سمجھتا ہے ارسطوکے نزدیک یا تو خدا ہے یا درندہ ۔ بقول علامہ اقبال :

فرد قایم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

ارسطو کے دور میں سوفسطائی (Sohists) فلسفیوں کا یہ خطرناک تصور بھی عام ہوتا جارہا تھا کہ تابعداری، چاہے وہ ریاست اور اس کے قوانین کی ہو یا افراد کی، انسان کی «بلندترفطرت» (Higher Nature) کی ترقی کے منافی ہے ۔ ان فلسفیوں کی رائے میں یہ تابعداری صرف دو صورتوں میں جائز تھی : (۱) قوانین کے مطابق ریاست کی سزا سے بچنے کے لئے ، (۲) ریاست کی طرف سے کسی فائدہ یا انعام کی امید میں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ریاست کے قوانین کے پیچھے کوئی اخلاقی سند نہیں بلکہ یا تو سزا کا خوف ہے یا جزا کی امید ، اور اس لئے ریاست ایک ایسا ادارہ ہے جس کو انسان کی فطرت و خواہش کے خلاف اس پر باہر سے لاد دیا گیا ہے ۔ ارسطو نے سوفسطائی

فلسفیوں کے ان طلسمات کو توڑا ۔ ان سے وہ سوال کرتا ہے کہ کیا خاندان جو ریاست کی اکائی ہے ایک غیر فطری اور مصنوعی ادارہ ہے - اور اگر اس سوال کا جواب نفی میں ناگزیر ہے تو پھر ریاست جو خاندان کے بلندتر مقاصد کی تکمیل کے لئے وجود میں آئی کیونکر غیر فطری کہی جاسکتی ہے ۔ خاندان اور گاؤں کی مجموعی زندگی کا مقصد انسان کو خود کفیل بنانا ہے لیکن ریاست کے وجود کا مقصد اس سے کہیں زیادہ اعلیٰ وارفع ہے، یہ خود بھی خود کفیل ہوتی ہے اور دوسرے کو بھی کفالت سکھاتی ہے، اور اسی لئے ریاست انسان کی ترقی کی ضامن ہے نہ کہ اس کے لئے سدِ راہ - یہاں پر کفالت سے ارسطو کی مراد مادی ضروریات کی فراہمی ہی نہیں بلکہ اس میں ذہنی اور روحانی ضروریات بھی شامل ہیں ۔ جہاں تک « بلند تر فطرت » کی ترقی و تکمیل کا سوال ہے ارسطو کے نزدیک ریاست ہی اس کے لئے بہترین جولانگاہ فراہم کرسکتی ہے ، کیونکہ « بلند تر فطرت » جس کا تعلق قوت ادراک (Faculty of Reason) سے ہے صرف سیاسی میدان میں ہی جلا پاسکتی ہے - سیاسی میدان سے یہاں ارسطو کی مراد ان تمام کاموں کا انجام دینا ہے جن کا تعلق حکومت، قانون سازی اور عدالتی مشینری سے ہو - (جلد اول باب ۱، ۲)

ریاست کے مقاصد :

جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہی ارسطو کے نزدیک ریاست کے وجود کا مقصد صرف زندگی کا برقرار رکھنا نہیں بلکہ اپنے شہریوں میں بہتر زندگی گذارنے اور برتر مقاصد کے حصول کا شعور پیدا کرنا ہے - اس کے نزدیک ریاست کا وجود صرف اس لئے نہیں کہ وہ دوسری ریاستوں سے دوستی کے معاهدے کرے اور ظلم و تشدد اور ناانصافی کے خلاف اپنے شہریوں کی حفاظت کرے ۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر Tyrrehenians اور Carthegenian کے شہری (جن میں باهمی تجارتی و ثقافتی معاهدے تھے) اپنے کو ایک ہی ریاست کا شہری سمجھتے ۔ اس کے علاوہ وہ ریاست بھی اپنے فرائض میں کوتاہی برتتی ہے ' جس کا مقصد صرف جرائم کی روک تھام اور مبادلۂ اشیاء و زر کی سہولتیں فراہم کرنا ہے گو یہ وہ فرائض ہیں جن کی ادائیگی کے بغیر ریاست کا قیام بے معنی ہے - ارسطو کی « مثالی ریاست » کا مقصد اس سے کہیں زیادہ بڑا اور اہم ہے اور وہ ہے شہریوں میں بلند و بہتر زندگی کا تصور پیدا کرنا ۔ چونکہ ریاست ایسے خاندانوں اور گاؤں کے مجموعہ کا نام ہے جو اس بلند و برتر مقصد کے لئے یکجا جمع ہونے میں اسلئے « مثالی ریاست » کا قیام صرف انہیں

لوگوں کے اتحادِ عمل سے وجود میں آتا ہے جو محدود علاقہ میں رہتے ہوں اور آپس میں شادی بیاہ بھی کرتے ہوں۔ اس کے نتیجہ میں رشتہ داری کے تعلقات اور بھائی چارگی، تفریحات اور علم قربانیاں ایک دوسرے کو قریب‌تر لاتی ہیں اور دوستی و یگانگت کا احساس دلاتی ہیں ۔ لیکن دوستی و یگانگت کا یہ شعور از خود اچھی یا برتر زندگی کا دوسرا نام نہیں بلکہ یہ درحقیقت اچھی و برتر زندگی کی طرف لیجانے والا ایک راستہ ہے ۔ اچھی و برتر زندگی سے مراد دراصل وہ زندگی ہے جو انسان میں سیاسی و اخلاقی اقدار کا شعور پیدا کرے اور اسے پروان چڑھائے ۔ اس لئے « مثالی ریاست » کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے بنیادی اور ناگزیر فرائض کی انجام‌دہی کے علاوہ متذکرۂ بالا تمام انسانی تعلقات کے قیام و دوام میں دلچسپی لے تاکہ شہریوں کو بہتر و برتر زندگی اور اس کے مقاصد کے حصول میں آسانی ہو ۔ ارسطو ہی کی مثالی ریاست کی ترجمانی اس شعر میں کی گئی ہے :

ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم
از شعاع آرزو تا بندہ ایم

اس لئے ہر وہ ریاست جو انفرادیت (Individualism) کے نظریہ کے مطابق ہو، چاہے وہ لاک (Locke) کی میثاقی ریاست ہو یا بینتھم (Bentham) اور مل (Mill) کی پولیس اسٹیٹ، ارسطو کے نزدیک صحیح معنوں میں ریاست کہلانے کی مستحق نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو تعلیم کے انتظام کو ریاست کا اہم ترین فریضہ خیال کرتا ہے ۔ تعلیم سے افلاطون اور ارسطو دونوں ہی کا مقصد شہریوں کو سیاسی اور اخلاقی اقدار اور اچھی پاکیزہ زندگی کے لئے تربیت دینا ہے جسکی تکمیل کسی اسکول یا کالج کے امتحانات پاس کرنے سے نہیں ہوتی، تمام شہری اس نظام تعلیم کے طلباء، ریاست اسکا اسکول اور شہریوں کی تمام عمر اسکی مدت تکمیل ہے ۔ (جلدسوم باب ۹)

اقتدارِ اعلیٰ :

ریاست میں اقتدار اعلیٰ کے مقام و مرکز کا تعین آج تک موضوع بحث بنا ہوا ہے ۔ ارسطو کے زمانہ میں اس سلسلہ میں دو نظریاتی گروہ تھے ۔ ایک گروہ کا کہنا تھا کہ اقتدار اعلیٰ کا مرکز مجموعی طور پر تمام شہری ہیں ۔ دوسرے گروہ کا دعویٰ تھا کہ اس کا مرکز صرف وہ طبقہ ہے جو اپنی دولت کے لحاظ سے دوسرے تمام طبقات سے زیادہ ممتاز ہے ۔ پہلے گروہ کی دلیل یہ تھی کہ تمام شہری جو اپنی آزادی اور صلاحیتوں میں ایک دوسرے کے برابر ہیں سیاسی اقتدار میں برابر کے شریک سمجھے جانے چاہئیں اور

اس لئے اقتدار اعلیٰ پوری جماعت کے پاس رہنا چاہئے ۔ دوسرے گروہ کی دلیل یہ تھی کہ چونکہ دولت، ذہانت اور اعلیٰ خاندان میں پیدائش اپنے ساتھ سیاسی برتری بھی رکھتی ہے، اس لئے اقتدار اعلی کو اسی جماعت کے ہاتھوں میں ہونا چاہئے۔ ارسطو ان دونوں دلائل کو کمزور سمجھتا ہے کیونکہ یہ مملکت کے مقاصد کے صحیح تصور پر مبنی نہیں۔ اس کے نزدیک ریاست نہ صرف دولت جمع کرنے کا آلہ ہے اور نہ ایک بین الاقوامی معاہدہ جس کا مقصد تجارتی و سیاسی اغراض کو فروغ دینا ہو۔ ریاست کا یہ تصور بھی کہ یہ محض چند نفوس کے یکجا ہوکر رہنے اور نقصان اور خطرے سے بچنے کے لئے وجود میں آئی، سراسر غلط ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ریاست اپنے اندر ان تمام تنظیمات کو سموئے ہوئے ہے جو انسان کے لئے ضروری اور ناگزیر ہیں ' لیکن ریاست کے اپنے وجود کا مقصد انسانی زندگی کو مجموعی طور پر شریفانہ، بہتر اور خوشحال بنانا ہے (جلد سوم باب ۹)۔ ریاست کے اس صحیح نظریہ کے مطابق سیاسی اقتدار ان لوگوں کے پاس ہونا چاہئے جو بہتر زندگی کے مقاصد کی تکمیل میں زیادہ سے زیادہ حصہ لیتے ہیں اس لئے سیاسی اقتدار کے حصول کے لئے انسانی صفات (Virtue) کا حامل ہونا ضروری ہے نہ کہ دولت کا ' آزادی اور اونچے گھرانے میں پیدائش اس کا معیار ہوں۔ شہریوں کی مجموعی اقدار کسی خاص طبقہ کی قدروں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہیں اور تمام شہریوں کی مجموعی دولت بھی کسی خاص طبقہ کی دولت سے بہت زیادہ ہے۔ اس لئے اقتدار اعلیٰ عوام ہی کو حاصل ہونا چاہئے۔ باالفاظ دیگر ارسطو جمہوریت کی وکالت کرتا ہے لیکن یہ جمہوریت خالص یونانی جمہوریت ہے جس میں غلام ' مزدور ' کسان اور عورتوں کی کوئی گنجائش نہیں۔

یہاں پر یہ واضح کردینا بھی ضروری ہے کہ اقتدار اعلیٰ سے ارسطو کی مراد اس تصور سے بالکل مختلف ہے جو یورپ میں قرون وسطی کے بعد قائم ہوا۔ اس کے یہاں اس لفظ کا مفہوم ریاست کی انتظامیہ مشینری کے اس خاص حصہ سے ہے جس کا کام اہم ترین معاملات کے بارے میں پالیسی وضع کرنا ہو۔ بالفاظ دیگر ارسطو کا مقتدر اعلیٰ (Sovereign) ریاست کا ماتحت ہے۔ اقتدار اعلیٰ کے اس تصور کے مطابق ہم کہہ سکتے ہیں کہ ارسطو کے نظریہ میں کافی لچک ہے اور اس کا اطلاق نہ صرف جمہوریت پر بلکہ امارت اور بادشاہت پر بھی بآسانی ہوسکتا ہے کیونکہ ان تینوں طبقات میں سے جس طبقہ کے پاس بھی پالیسی وضع کرنے کی طاقت و اہلیت ہوگی وہی اقتدار اعلیٰ[1]

کا حامل بھی ہوگا ۔ ذاتی طور پر ارسطو جمہوریت کو ہی ترجیح دیتا ہے ۔ لیکن اس کا یہ مقصد نہیں کہ جمہور مجموعی یا انفرادی طور پر ریاست کے ہر کام کو چلانے کے اہل ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ریاست کے بنیادی اور اہم مسائل کا فیصلہ ہمیشہ جمہور کے ہاتھوں ہونا چاہئیے اور اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ریاست کے انتظامیہ عہدے انتخاب کے ذریعہ ہوں۔ اور جمہور کو یہ حق بھی حاصل ہونا چاہئیے کہ وہ ان منتخب شدہ عہدیداروں کے کام کا جائزہ لیکر ان کو اہل یا نا اہل قرار دے سکیں۔ اگر جمہور ان انتظامی عہدیداروں کے کام سے مطمئن اور ان کی پالیسی سے متفق ہیں تو وہ دوبارہ منتخب کئے جا سکتے ہیں اور اگر بنیادی طور پر وہ ان کی مخالفت کرتے ہیں تو پھر انتخاب کا موقع نہیں ۔ غرض اس طرح بالواسطہ طور پر اقتدار اعلیٰ کا محور و مرکز جمہور ہوں گے، مجلس انتظامیہ یا اس کا کوئی خاص جز نہوگا۔ سیاسی معاملات میں عوام کی رائے کی وہی قدر و قیمت ہے جو گانا سننے والوں یا دعوت میں کھانا کھانے والوں کی رائے کی ہوتی ہے، حالانکہ نہ تو گانا سننے والے سب گویے ہی ہوتے ہیں اور نہ کھانا کھانے والے باورچی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اہم سیاسی معاملات میں رائے دینے کے لئے کسی خاص تربیت و تخصص (Specialisation) کی ضرورت نہیں ۔ (جلد سوم باب ۲)

یہاں اگر اس بات کی طرف بھی اشارہ کردیا جائے تو بےجا نہ ہوگا کہ ارسطو کے یہاں قانون کی اہمیت انسان سے کہیں زیادہ ہے ۔ اقتدار اعلیٰ، خواہ وہ ایک فرد کے پاس ہو، خواہ ایک طبقہ یا جمہور کے پاس، وہ بہر صورت قانون کے تابع ہوگا سوائے ان مقامات کے کہ جہاں قانون یا تو واضح نہ ہو یا نامکمل ہو ۔ اس مقصد کے لئے ارسطو قوانین کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کرتا ہے ۔ ایک تو وہ ہے جسکو ہم رسم و رواج (Customary Law) کے نام سے موسوم کرتے ہیں ۔ سماج کے ان رسم و رواج کی اہمیت نہ صرف اس لئے زیادہ ہے کہ یہ قدیم ہیں بلکہ اس لئے بھی زیادہ ہے کہ یہ مفید ہیں کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو صدیوں تک ان کی پیروی نہ کی جاتی ۔ اس لئے ایسے قوانین کی پابندی ہر اس جماعت پر لازم آتی ہے جو اقتدار اعلیٰ کا مرکز ہے ۔ دوسری قسم کے قوانین وہ ہیں جنکو جمہور نے کسی خاص مجلس میں بیٹھکر وضع کیا ہو ۔ اگرچہ ان قوانین کی اہمیت رسمی قوانین سے تو کم ہے لیکن کسی خاص آدمی یا کسی خاص طبقہ کی رائے سے کہیں زیادہ ہے کیونکہ

یہ جمہور کی مجموعی فہم و فراست اور تجربات و محسوسات کا نتیجہ ہیں جو اپنی مقدار و صفات دونوں اعتبار سے کسی فرد یا طبقہ سے کہیں زیادہ ہے، خواہ وہ فرد یا طبقہ کتنا ہی سمجھدار اور تجربہ کار کیوں نہ ہو ۔ غرضکہ قوانین ہمارے صدیوں کے تجربات اور مجموعی فہم و فراست کا نتیجہ ہیں اور ان کو یکسقلم منسوخ کرنا، یا ان میں تبدیلی کرنا یا اقتدار اعلیٰ کے استعمال میں ان کی عائد کردہ حدود سے تجاوز کرنا کسی حال میں بھی روا نہیں رکھا جاسکتا ۔(جلد سوم باب ۳، ۱۰، ۱۶، جلد چہارم باب ٤)

اس تمام بحث سے یہ نتیجہ بآسانی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ارسطو کے یہاں اقتدار اعلیٰ کا تصور محض نظریاتی نہیں بلکہ عملی تصور ہے ۔ اس کے یہاں اقتدار اعلیٰ سے مراد محدود اقتدار اعلیٰ (Limited Sovereignity) ہے جو دستور و آئین کی حدود میں گھرا ہوا ہو ۔ اس لئے یہ کہنا بےجا نہ ہوگا کہ ارسطو کی مملکت میں وہ برتری کسی طبقہ، فرد یا جمہور کو حاصل نہیں جو قانون کو حاصل ہے اور دراصل قانون ہی اس کے یہاں اصل مقتدر اعلیٰ (Sovereign) ہے ۔

دستور اساسی کی اقسام :

ارسطو نے دستور اساسی کی تقسیم دو طریقوں پر کی ہے : اول ان لوگوں کی تعداد کے مطابق جن کے پاس اقتدار اعلیٰ ہے ، دوسرے ان مقاصد کے مطابق جو حکومت کے پیش نظر ہیں ۔ دوسرا اصول ، حکومت کی خالص شکل کو اسکی مسخ شدہ شکلوں سے ممتاز کرتا ہے ۔ حکومت کی خالص شکل وہ ہے جو مملکت کے شہریوں کی تکمیل کو اپنا مقصد تصور کرے ۔ لیکن جب کوئی حکومت اس مقصد کو پس پشت ڈال دیتی ہے اور صرف حکمراں طبقہ کا مفاد اسکا مطمح نظر بن جاتا ہے تو ارسطو کے نزدیک وہ حکومت مسخ ہوجاتی ہے ۔

اقتدار اعلیٰ اگر ایک ایسے فرد کے ہاتھ میں ہو جو عوام کے فائدے کے لئے اور ریاست کے قیام کے مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے حکومت کرتا ہے، تو ایسی حکومت کو ارسطو « خالص شاہی » کا نام دیتا ہے ، اسی طرح اقتدار اعلیٰ کا استعمال اگر چند امراء کے دائرۂ اختیار میں ہو اور اس کا استعمال انہیں مقاصد کے لئے کیا جائے جن کے لئے مملکت کا وجود عمل میں آیا تو یہ حکومت « امارت » (Aristocracy) کہلائے گی ۔ لیکن جب اقتدار اعلیٰ جمہور کے پاس ہو اور اس کا استعمال ریاست کے مقاصد کا تابع رہے تو حکومت « خالص جمہوریت » (Polity) کہلائے گی ۔ برخلاف اسکے اگر

یہ تینوں قسم کی خالص حکومتیں اپنے مقاصد سے ہٹ جائیں اور صرف حکمران طبقہ کی بھلائی ان کے پیش نظر ہو تو ارسطو کے نزدیک وہ حکومت کی مسنح شدہ شکلیں ہیں ۔

ان اِقسام کی مزید توضیح کرتے ہوئے ارسطو کہتا ہے کہ اصل میں حکومت کرنے کا وہی فرد، طبقہ یا جمہور مجاز ہیں جن میں خود انسانی اقدار بدرجۂ اتم موجود ہوں - چنانچہ اگر کسی سماج میں کوئی فرد انسانی اقدار کے اعتبار سے دوسروں سے اس درجہ بلند ہو کہ اسکا کوئی مقابلہ ہی نہ کرسکے تو ایسے فرد کی حکومت بہترین ہوگی ۔ یہ وہی نظریہ ہے جو افلاطون اپنی « جمہوریت » (Republic) میں « فلسفی بادشاہ » (Philosopher King) کی شکل میں پہلے ہی پیش کرچکا تھا ۔ فرق اتنا ہے کہ افلاطون کو اپنی « مثالی ریاست » کے لئے « فلسفی بادشاہ » کی تلاش میں کوئی عملی وقت پیش نہیں آتی جبکہ ارسطو اپنی حقیقت پسندی کی بنا پر صاف اقرار کرتا ہے کہ ایسے بادشاہ کا وجود انسانی سماج میں ناممکن ہے جس میں وہ تمام صفات موجود ہوں جو اسکو پورے سماج سے ممتاز کرسکیں ۔ اسکے علاوہ ارسطو اپنے «قانونی برتری» والے نظریہ کو بھی کسی حالت میں چھوڑنے کو تیار نہیں ۔ اس کی نظر میں ایک اچھی اور « مثالی ریاست » کی بنیاد ایک بہترین اور قابل عمل قانون کو ہونا چاہئے نہ کہ ایک بہترین فرد کو ۔ اور ایک ایسی حکومت کو چلانے کے لئے جو قانون کے تابع ہو، ایک فرد کی صلاحیتیں، مجموعی افراد کی صلاحیتوں کی ہرگز برابری نہیں کرسکتیں - یہی نہیں بلکہ ایک فرد کی نیت پورے سماج کے مقابلہ میں بآسانی بگڑ سکتی ہے - غرض ان دلائل سے ارسطو یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ خالص شاہی ایک ناممکن العمل تصور ہے ۔

اس کے بعد ارسطو نے آئین کی دوسری شکل اور ان کی مسخ شدہ حالتوں سے بحث کی ہے ۔ ریاستوں کے اندر جو مختلف تاریخی، سماجی اور اقتصادی اجزا ایک دوسرے سے دست و گریبان ہیں اور ان کے جو اثرات مملکت پر مترتب ہوتے ہیں، وہ بھی اس کی نگاہ دور بین سے بچ نہیں سکے ۔ جمہوریت اور امرا کی حکومت میں صرف حکمران طبقہ کی تعداد ہی کا فرق نہیں ہوتا بلکہ اس فرق کی بنیاد اور بھی گہری ہے اور وہ اقتصادی ہے ۔ حکومت کی یہ تقسیم یہیں پر ختم نہیں ہوجاتی ۔ جمہوریتیں اور طبقاتی حکومتیں بھی مختلف قسم کی ہوتی ہیں اور یہ اقسام بھی اقتصادیات کے اصول پر مبنی ہیں ۔ غرض دولت کی مقدار، اس کی شکل، اور سماج میں اس کا پھیلاؤ سیاسی تنظیمات پر بڑی حد تک اثر انداز ہوتے ہیں ۔ مثلاً ارسطو کے قول کے

مطابق ہر مملکت میں آزادی، دولت، بلند اقدار، اور اعلیٰ نسبی کے اصول ایک دوسرے پر فوقیت حاصل کرنے کے لئے نبرد آزما ہیں ۔ جہاں پر آزادی و مساوات کی کار فرمائی ہے وہاں کا دستور جمہوری ہے ؛ جہاں دولت کی کامرانی ہے وہاں امراء کی حکومت ہے ؛ جہاں آزادی اور انسانی اقدار کا غلبہ ہے وہاں خالص جمہوریت ہے ۔ لیکن جہاں آزادی و دولت کے ساتھ ساتھ انسانی اقدار کی برتری کو بھی تسلیم کرلیا جاتا ہے وہاں کی حکومت Mixed Aristocracy ہے ۔ ریاستوں کے اس تفصیلی تجزیہ سے پتہ چلتا ہے کہ ارسطو کے یہاں حکومت کی اقسام اس قدر ہیں کہ حقیقت میں کسی بھی حکومت کو کوئی خاص نام دینا بہت مشکل ہے ۔ خاص طور پر Polity اور Mixed Aristocracy میں امتیاز کرنا سخت دشوار ہے ۔ بہر حال اس میں کوئی شک نہیں کہ ارسطو کے اس تجزیہ سے اس کی دقت نظر کا پتہ چلتا ہے ۔ (جلد سوم باب ٦ ، ٧ ، جلد چہارم و ہشتم) ۔

اس تمام بحث کے بعد جو اہم سوال ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس تمام تجزیہ کے بعد ارسطو کس آئین کو عملی طور پر بہترین سمجھتا ہے اور کیوں ؟ اس اہم سوال کا تسلی بخش جواب دینے کے لئے ارسطو کے نظریۂ انقلاب کا مطالعہ ضروری ہے ، کیونکہ اس کے نزدیک عملی طور پر بہترین آئین وہی ہے جو مملکت کے مقاصد کی نگہبانی کرے اور ان کے حصول کے زیادہ سے زیادہ مواقع فراہم کرنے کے علاوہ اس قدر مستحکم و پائدار ہو کہ اس میں انقلابی تبدیلیاں آنے کے امکانات کم سے کم ہوں ۔ ساتھ ہی اس نکتہ کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ کسی بھی آئین کی کامیابی اور ناکامی کا دار و مدار مملکت کی اندرونی طبقاتی کشمکش اور آبادی کی نوعیت پر ہے ۔ اگر کسی مملکت میں دولت کی تقسیم کم و بیش مساویانہ ہے تو متوسط طبقہ کے لوگوں کی تعداد زیادہ ہوگی لہذا دستوری طور پر جمہوری حکومت ان حالات میں بہترین ثابت ہوگی ۔ لیکن اگر ایسا نہیں ہوا اور آبادی صرف دو طبقے پر مشتمل ہے تو ایسی حالت میں طبقاتی کشمکش اپنے انتہائی عروج پر ہوگی اور ان حالات میں کوئی بھی آئین مستحکم و پائدار ثابت نہیں ہوسکتا کیونکہ اگر ایک طبقہ کے ہاتھوں میں اقتصادی قوت ہوگی تو دوسرے کے ہاتھوں میں سیاسی ۔ ارسطو کے نزدیک جو حکومت تقریباً ہر حالت میں زیادہ سے زیادہ کامیاب و مستحکم ہو سکتی ہے وہ خالص جمہوریت اور خالص امرا کی حکومت کا امتزاج ہے اور یہ اس طرح ممکن ہے کہ بنیادی پالیسی وضع کرنے اور قانون سازی کے کام تو عوامی مجلس کے ہاتھوں ہونے چاہئیں لیکن انتظامیہ اور عدلیہ

شعبہ جات منتخبہ ہونے چاہئیں اور ان پر فائز ہونے کے لئے دولت و جائداد کی شرط لازمی ہونی چاہئیے تاکہ اس سے ایک طرف تو طبقۂ امراء کو اطمینان حاصل ہوجائے اور دوسری طرف ان کے مفاد کی حفاظت بھی ہوسکے۔ نیز ان کی خاندانی اور طبقاتی خوبیوں سے سماج بھی مستفید ہوسکے۔ (جلد چہارم باب ٤)

ارسطو کا نظریۂ انقلاب :

یونانی ریاستوں کی تاریخ انقلابات سے بھری ہوئی ہے اور ہر انقلاب کے نتیجہ میں آئین حکومت میں تبدیلی آنا لازمی تھا۔ ارسطو کے نزدیک آئین کی انقلابی تبدیلی ایک مملکت کے خاتمہ اور دوسری کے قیام کے مترادف تھی کیونکہ اس کے نزدیک آئین ریاست کے مقاصد کا آئینہ دار ہوتا ہے لہذا کسی آئین کے خاتمہ یا اس میں انقلابی تبدیلی کا اصل منشا مملکت کے مقاصد کا خاتمہ ہے اور مملکت کے مقاصد ہی اس کے قیام کا اصل سبب ہیں ۔ جہاں مقاصد ختم ہوئے وہاں ریاست بھی ختم ہوئی۔ یہی نہیں بلکہ ہر سیاسی انقلاب اپنی رو میں زندگی کی سیکڑوں بیش بہا اقدار جن کا ضامن ریاست کا آئین ہوتا ہے ' بہا لے جاتا ہے اس لئے جہاں تک ممکن ہو حکمراں طبقے کو اس کی روک تھام کرنی چاہئے۔ یونانی ریاستوں کی سیاسی تاریخ انقلابی واقعات سے پُر ہے اور اس لئے انقلاب کے اسباب اور ان کو روکنے کے طریقوں پر غور کرنے کے لئے یہ کافی مواد فراہم کرتی ہے۔ ارسطو یونان کا وہ پہلا سیاسی مفکر ہے جس نے تاریخ کے اس بیش بہا خزانے کو کام میں لاکر کچھ ایسے اصول منضبط کئے جو آئندہ نسلوں کے لئے مشعل راہ ہوسکتے ہیں۔

اس کے نزدیک انقلابی تحریکوں کی ایک بڑی وجہ مکمل مساوات کے دعوے میں مضمر ہے۔ یہ دعوی ایسی ریاستوں میں جہاں دو طبقے موجود ہوں—اور یہ اکثر ہوتا ہے— طبقاتی کشمکش کی صورت اختیار کرلیتا ہے ۔ عوام الناس اپنے کو انہیں حقوق و صلاحیتوں کا اہل سمجھنے لگتے ہیں جو ان سے بہتر طبقہ کو حاصل ہیں۔ دوسری طرف چند امراء اپنے حقوق و اختیارات کے میدان کو اپنی دولت و صلاحیت کے مطابق ہمیشہ وسیع سے وسیع تر بنانے میں کوشاں رہتے ہیں۔ طبقاتی کشمکش کی یہ آگ پہلے اندر ہی اندر سلگتی رہتی ہے تا آں کہ کوئی فوری سبب اس خاموش تحریک کو بھڑکا کر آتش فشاں بنا دیتا ہے۔ ارسطو کی تیز بیں نظر انقلاب کے اتفاقی اور حقیقی اسباب میں جو فرق ہے اسے تاڑ لیتی ہے۔

یونانی ریاستوں کی تاریخ جسکے صفحات پر بادشاہت، امارت اور جمہوریت یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتی ہیں، یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ ان میں کوئی بھی طرز حکومت مستقل حیثیت حاصل نہ کرسکا - ارسطو کے نزدیک لوگوں کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ جمہوریت انقلاب کی آخری شکل ہے کیونکہ تاریخ یہ بتاتی ہے کہ جمہوریت بھی انقلاب سے نہ بچ سکی اور اقتدار اعلی پھر جابر حکمران یا طبقۂ امراء کے ہاتھوں میں واپس چلا گیا - باالفاظ دیگر ہر طریقۂ حکومت میں اس کی خرابیوں کے آثار مضمر ہیں اور جب تک ان کی طرف توجہ نہ دی جائیے گی انقلاب کے امکانات بدستور رہیں گے - ہر ریاست میں طبقاتی کشمکش اس وقت تک جاری رہےگی جب تک کہ حکمران طبقہ متضاد طبقاتی دعوؤں میں توازن قایم کرنے میں کامیاب نہ ہوجائیے - پرزور اور غیر ذمہدار سیاسی مقررین جو عوام کو ان کے «جائز» حقوق دلانے کے بہانے ابھارتے رہتے ہیں، ریاست کے لئے مستقل خطرہ ہیں - بعض اوقات تو یہ کوتاہ اندیش اور خودغرض رہنما عوام کو یہ بھی سکھانے سے گریز نہیں کرتے کہ وہ قانون سے بھی بلند و بالا ہیں - حکمران طبقہ کو چاہئیے کہ ان لوگوں پر مکمل قابو رکھے - امراء کی حکومت کے لئے ان کی ذاتی ہوس اور آپس کی پھوٹ سم قاتل کا کام کرتی ہے - لیکن یہی امراء اگر متحد و متفق رہیں اور نفسانی اغراض سے پاک ہوں تو ان کی حکومت پائدار ہوسکتی ہیے - غرض کوئی بھی دستور مستقل و پائدار صرف اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب متناسب مساوات (Proportionate Equality) کئے اصول پر عمل پیرا ہوکر ہر طبقہ و فرد کو اس کی اہلیت و صلاحیت کے مطابق نوازا جائیے - تبدیلی تو بہر حال قانون فطرت ہے اسلئیے وہ تو ہرآئین میں آئیے گی - لیکن جو تبدیلی رفتہ رفتہ اور غیرمحسوس انداز میں آتی رہے وہ ایک خونی انقلابہ کی لائی ہوئی تبدیلی سے بدرجہا بہتر ہے اور بہتر و پائدار دستور وہ ہیں جو ضروری تبدیلیوں کو خاموشی کے ساتھ اپنا جزو بناتے رہتے ہیں -

اسکے علاوہ مختلف اقسام کی حکومتوں کو اپنے نظام کے مطابق انقلاب کو روکنیے کی تدابیر اختیار کرنی چاہئیں - امراء کی حکومت کو لازم ہے کہ وہ عوام کے ساتھ بہتر سلوک روا رکھے اور خود اپنے طبقہ میں جمہوری برابری کے اصول پر کاربند رہے - کسی ایک فرد کو یکایک بہت بڑی ذمہداری نہ سونپی جائیے - وسیع اختیارات والیے عہدوں پر فائز ہونیے کے مواقع رفتہ رفتہ ترقی کے ذریعہ ملنیے چاہئیں اور ناجائز شخصی اثرات کا خاتمہ کر دینا چاہئیے - ہرحکومت کو اس بات کا لحاظ رکھنا چاہئیے کہ سرکاری

عہدوں کو لوگ روپیہ کمانے کا ذریعہ نہ بنائیں اور خاص طور پر یہ موقعہ امراء کی حکومت میں تو ہرگز نہ ملنا چاہئیے کیونکہ عوام‌الناس جو خود کو صرف روپیہ کمانے میں مصروف کرلیتے ہیں جب یہ دیکھیں گے کہ امراء کا طبقہ ان عہدوں سے عزت کے علاوہ دولت کمانے کا بھی کام لیتا ہے تو پھر وہ بھی اس طرف متوجہ ہوجائیں گے اور اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ طبقاتی کشمکش کی صورت میں نمودار ہوگا جو آخرکار انقلاب کی طرف لیجاکر ہی مانے گا ۔ ارسطو کے نزدیک دونوں طبقات کو مطمئن کرنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ سرکاری عہدوں کے دروازے ہر شخص پر کھول دئے جائیں لیکن تنخواہ کسی کو نہ دی جائے ۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں صرف متمول حضرات ہی یہ عہدے قبول کرسکیں گے ۔ یہی نہیں بلکہ وقتاً فوقتاً سرکاری خزانے کی حالت عوام کے گوش‌گزار کی جائے تاکہ انہیں اپنے حاکموں پر اعتماد رہے ۔ امراء کی حکومت کو چاہئیے کہ وہ جمہور کو ایسے انتظامی معاملات میں حصہ لینے میں ہمت افزائی کرے جنکا تعلق بنیادی پالیسی سے نہ ہو اور اسی طرح جمہوریتوں کو چاہئیے کہ وہ امراء کو ایسے ہی معاملات میں حصہ دار بنائیں ۔ انتہا پسندی مدافعت کے جذبہ کو بڑھاتی ہے اس لئے چاہے حکومت کیسی بھی ہو «میانہ روی» (Moderation) کو ہاتھ سے نہ جانے دے ۔ انقلاب کو روکنے کا بہترین طریقہ تعلیم ہے ۔ تعلیم سے ارسطو کی مراد نوجوانوں میں ان باتوں کا احساس پیدا کرنا ہے جو ان کی مملکت کے نظام حکومت کے استحکام کے لئے ضروری ہیں ۔ عام طور پر امراء کی حکومت میں ان کے بچے اپنا زیادہ وقت عیش و نشاط میں صرف کرتے ہیں جبکہ عوام‌الناس محنت اور بغاوت کی تدابیر میں مصروف رہتے ہیں ، اسی طرح جمہوریتوں میں آزادی و مساوات کے غلط نظریے لوگوں کے ذہنوں میں پرورش پاتے رہتے ہیں ۔ اس لئے ضروری ہے کہ نظام تعلیم ایسا ہو جو نوجوانوں کو نہ صرف اپنے دستور اساسی کی اہمیت بتائے بلکہ غلط حالات و خیالات کی مخالفت کرنا بھی سکھائے ۔ (جلد پنجم باب ۳ ، ٦ ، ۸ ، ۹) ۔

ارسطو کی «کتاب السیاسیات» کا وہ باب سب سے زیادہ دلچسپ ہے جسمیں اس نے جابرانہ حکومت اور اسکے طریق کار سے بحث کی ہے ۔ اسکے نزدیک ناکام جابر وہ ہے جو رعایا پر بے کم و کیف مظالم ڈھائے ، بہترین شہریوں کو یا تو شہر بدر کردے یا ان کی زندگی ختم کردے ، لوگوں کی زندگیوں کو خوش‌گوار بنانے والی چیزوں کو نایاب کردے ، ذہنی اور سماجی ترقی چاہنے والی جماعتوں کا قلع قمع کردے ،

عوام کو مفلوک الحال رکھے اور خود شرارت پسند بیرونی گروہ کے درمیان خود غرضی اور عیاشی کی بےنقاب زندگی گذارے ۔ ایسے ظالم کی حکومت کا خاتمہ ہمیشہ بہت جلد انقلاب کے ذریعہ لازمی ہوتا ہے ۔

اس کے برخلاف ایک کامیاب و موثر جابر وہ ہے جو اپنی پالیسی کے ذریعہ عوام کے دلوں پر اس طرح اپنا سکہ بٹھائے رکھے کہ وہ ان کے سامنے ایک نیک نفس اور ایماندار بادشاہ کی شکل میں ظاہر ہو ۔ اس کی انتظامی مشینری زیادہ مہنگی نہ ہو اور عوامی مفاد کو اپنی انتہائی توجہ کا مرکز بنائے رکھے ۔ جو لوگ اس سے ملیں ان کے دلوں میں اپنے لئے خوف کے بجائے احترام کا جذبہ پیدا کرے ۔ مذہب کا احترام کرے اور عیاشی کی زندگی سے پرہیز کرے ۔ کم‌ازکم فوجی صلاحیتوں میں ضرور نام پیدا کرے اور بڑھتے ہوئے فوجی سرداروں کو ابھرنے نہ دے بلکہ نسبتاً کم صلاحیتوں والے لوگوں کو اعلیٰ فوجی منصبوں پر تعینات کرے ۔ اپنی رعایا کے دونوں طبقات یعنی امراء اور غرباء کو ایک دوسرے کے خلاف ابھارتا رہے ، خود موقعہ پڑنے پر طاقتور طبقہ کا ساتھ دے ۔ جیسا کہ ان سطور سے ظاہر ہے ارسطو ایک جابر بادشاہ کو بھی کامیابی حاصل کرنے کے لئے میانہ روی کی ترغیب دیتا ہے ۔ اس سلسلہ میں ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ارسطو کی ان نصیحتوں میں عصر جدید کے ابتدائی مفکر میکیاویلی کی تعلیمات کی جھلک نظر آتی ہے ۔ لیکن کیا یہ واقعہ نہیں کہ دونوں کا مقصد ایک ہی تھا — یعنی مملکت کا استحکام ۔ (جلد پنجم ، باب ۹) ۔

غلامی اور اس کا جواز :

ارسطو اس تصور کی پرزور تردید کرتا ہے کہ آقا کی غلام پر حکومت اصول فطرت کے منافی ہے ۔ اس کے نزدیک خانہ‌داری کے چند ناگزیر اجزا میں سے ایک غلام بھی ہے ۔ نیز خانہ داری ایک فن ہے جو ریاست کی سربراہی اور حکمرانی سے مختلف ہے ۔ جس طرح دوسرے فنون کے جاننے والوں کا اپنا ایک طریق کار ہوتا ہے اور اس کے لئے خاص قسم کے آلات کی ضرورت پیش آتی ہے اسی طرح خانہ‌داری کا بھی اپنا ایک طریق کار ہے اور غلام کی حیثیت گھر کے اندر ایک جاندار آلہ کی ہے ۔ یہی نہیں بلکہ اس کی رائے میں غلام ایک با عمل ہتھیار ہے جو اپنے آقا سے اس طرح پیوست ہے کہ اس کے بغیر غلام کی اپنی کوئی حیثیت و انفرادیت ہی نہیں ۔ اس کے برخلاف آقا کے لئے غلام ایک جاندار ملکیت سے زیادہ نہیں جس کو وہ کسی وقت بھی اپنے

سے علیحدہ کرسکتا ہے ، اس علیحدگی کا آقا کی زندگی و شخصیت پر کوئی خاص اثر مترتب نہیں ہوتا - ارسطو کے نزدیک غلام فطرتاً وہ شخص ہے جس میں سمجھ بوجھ ، قوت ادراک اور اخلاقی و سیاسی اقدار کا فقدان ہو -

جہاں تک قانون قدرت کا تعلق ہے اس نے اپنی ہر مخلوق کو دو لازمی اجزا سے مرکب کیا ہے - ایک حاکم ، دوسرا محکوم - یہ قانون قدرت صرف انسانوں کی باہمی زندگی ہی میں کارفرما نہیں بلکہ ہر منفرد ذی روح میں اس کی کارفرمائی نظر آتی ہے - چنانچہ ہر جسم میں خواہ وہ انسانی ہو یا نباتاتی و حیوانی ہم کو دو چیزوں یعنی جسم اور روح کا امتزاج ملیگا - ہر تندرست و توانا شخصیت میں جو جسم اور روح سے مرکب ہے ارسطو کے خیال میں روح حاکم اور جسم محکوم ہوتا ہے - یہ قدرتی نظام حکومت دو قسم کا ہے ، ایک جابرانہ جس کی مثال روح کی جسم پر حکومت ہے اور دوسرا آئینی جس کے مطابق عقل حاکم اور جذبات محکوم ہیں - آخر الذکر حکومت ارسطو کی نظر میں بہتر حکومت ہے - یہی اصول انسان اور دیگر حیوانات کے رابطہ میں بھی کارفرما نظر آتا ہے - پالتو حیوانات اپنی فطرت اور صحت کے اعتبار سے جنگلی حیوانات سے بہرحال بہتر ہوتے ہیں - اور یہ بہتری صرف انسان کی ان پر حکومت کا نتیجہ ہے - اسی طرح مرد کو عورت پر فوقیت دی گئی ہے - غرض جس طرح حیوانات اپنی عقل سے نہیں بلکہ صرف قوت احساس سے کام لیتے ہیں اور انسان کی صحبت میں رہ کر تربیت یافتہ ہوجاتے ہیں اسی طرح غلام بھی اپنے سے بہتر انسان یعنی آقا کی ملکیت بنکر خود اپنے اور آقا دونوں کے لئے مفید و کار آمد بن جاتا ہے - قدرت نے دونوں کو ایک دوسرے سے ممتاز بھی کیا ہے - ایک کو ذہنی و اخلاقی توانائی عطا کی جو سیاسی زندگی کے لئے کار آمد ہے اور دوسرے کو جسمانی قوت جو محنت و مشقت کے لئے موزوں ہے -

یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر غلام میں آقا کے فیض صحبت سے وہ تمام اقدار و صفات پیدا ہوجائیں جو آقائی کا طرۂ امتیاز ہیں تو پھر ایسے شخص کو غلام رہنا چاہئے یا نہیں ؟ - ارسطو کے نزدیک غلامی اور آقائی کا مدار صرف انفرادی صلاحیتوں پر ہے اور وہ ایسے لوگوں کی مخالفت کرتا ہے جو بااقتدار انسانوں کو غلام بناکر رکھتے ہیں - لیکن جہاں تک فطری غلام کا تعلق ہے ارسطو کے نزدیک اس کی اقدار بالکل دوسری ہیں جو آقا سے تعلق رکھتی ہیں مثلاً ایک غلام کو چاہئے کہ وہ اپنے

آقا کا ہر حکم بہادری اور ضبط نفس کے ساتھ بجا لائے اور اپنے فرائض کی ادائگی میں بزدلی سے کام نہ لے ۔ اسی طرح اچھے آقا کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے غلام کے لئے ان اقدار کے پیدا کرنے کا ذریعہ بنے جن سے وہ اچھے غلام بن سکیں ۔ غلاموں کو ان کے فرائض کی ادائگی کی تربیت دینا بھی ایک فن ہے ۔ ارسطو کی نظر میں وہ لوگ سخت غلطی پر ہیں جو غلاموں سے بات چیت کرنے کو بھی برا سمجھتے ہیں کیونکہ اس کی نظر میں غلام بچوں سے زیادہ تربیت کے محتاج ہیں ۔

اس کے علاوہ سیاسی، اخلاقی اور ذہنی نشو و نما کے لئے یہ ضروری ہے کہ شہریوں کو کافی فرصت ملے ۔ ان کو جسمانی محنت اور خانہ‌داری کے چھوٹے چھوٹے مسائل میں الجھنے نہ دیا جائے اس لئے کہ اگر غلامی کو سرے ہی سے ختم کردیا گیا تو ارسطو کو خوف ہے کہ پھر اچھے شہری مشکل ہی سے دستیاب ہوسکیں گے ۔ غالباً اسی لئے وہ آقاؤں سے امید کرتا ہے کہ وہ غلاموں کی خدمات اپنی دولت و طاقت بڑھانے میں نہیں بلکہ اپنی صلاحیتوں کو مملکت کے استعمال کے قابل بنانے میں لگائیں گے ۔ (جلد اول باب ۳، ٤، ٥، ۱۳) ۔

دولت و ملکیت کی حدود :

« کتاب السیاسیات » کا مصنف حصول دولت کے مقاصد کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے ۔ اس کے نزدیک دولت کا ایک جائز مصرف تو یہ ہے کہ وہ خانہ داری کے انتظام میں مدد دے اور انسان کے لئے بحیثیت شہری کے باعزت و کامیاب زندگی گذارنے میں ممدو معاون ثابت ہو ۔ اس دولت میں دیگر اشیاء کے علاوہ غلام بھی شامل ہیں ۔ دولت کا دوسرا مقصد جو ناجائز ہے صرف اس کو جمع کرنے اور اس میں مسلسل اضافہ کرتے رہنے کی خواهش ہے تاکہ آدمی امیر سے امیر تر ہوتا رہے ۔ جائز مقصد کے لئے دولت کمانے کے جائز ذرائع زمین، اس کی پیداوار اور مویشی ہیں؛ ناجائز مقصد کے لئے دولت کمانے کے ذرائع تجارت و حرفت ہیں ۔ جائز دولت کمانے اور اس کو جمع کرنے کی ایک لازمی حد ہے جس کا تعین ایک اچھے شہری بننے کی ضروریات پر موقوف ہے ۔ جائز دولت اچھے شہری کے گھر بار کا ایک جز ہے اور دولت کا مقصد بحیثیت ایک اچھے شہری کے اس کی ضروریات کو پورا کرنا ہے تاکہ وہ اپنے فرائض بے فکری کے ساتھ انجام دے سکے ۔ ظاہر ہے کہ دولت کی زیادتی یا کمی دونوں ہی اس کے فرائض کی انجام‌دہی میں مانع آئیں گی ۔ البتہ ناجائز مقصد یعنی صرف دولت جمع

کرنے یا عیش و عشرت کی زندگی گذارنے کے لئے ، دولت جمع کرنے کی کوئی حد و انتہا نہیں - (جلد اول باب ۸ ، ۹)

ارسطو کے سیاسی افکار و نظریات پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے کے بعد ہم کو یہ سوچنا پڑے گا کہ آخر ہمارے اس دور میں ان کی کیا اہمیت ہے اور بیسویں صدی کے نصف آخر کے قومی و بین الاقوامی مسائل اور پیچیدگیوں کے حل کرنے میں اس کا فلسفہ کس حد تک مفید ثابت ہوسکتا ہے - ارسطو کے جس نظرئیے کی سب سے زیادہ تنقیص کی گئی ہے وہ اس کا غلامی کا نظریہ ہے - جہاں تک انفرادی غلامی کا تعلق ہے اس کا دور تو واقعی صدیاں گزریں کہ ختم ہوچکا ، لیکن جہاں تک اقوام کی غلامی کا سوال ہے اس پر آج کی مہذب دنیا بھی عمل پیرا ہے - مزا تو یہ ہے کہ ایک طرف ترقی یافتہ اقوام کے رہنما ارسطو کے اس نظریہ کی مخالفت کرتے ہیں لیکن دوسری طرف اقوام متحدہ اپنے منشور میں غیر مہذب اور پست حال اقوام کو ترقی یافتہ اقوام کی سپردگی میں دیتی ہے - ارسطو نے کہا تھا کہ جن لوگوں میں سوجھ بوجھ ، قوت ادراک اور سیاسی اقتدار کا فقدان ہو ، انہیں غلام اس لئے بنانا چاہیے تاکہ ان کو تربیت دی جائے - کیا Trust Territories کا پورا نظام اس اصول کے تحت نہیں آتا ؟

یہ صحیح ہے کہ ارسطو نے اپنی فکر کی تعمیر یونان کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے دستور کی بنیاد پر کی تھی اور اسکی بڑی تمنا یونان کی ریاستی تہذیب و سیاسیات کی نشاۃ ثانیہ تھی - لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ بیسویں صدی کی قوی مملکتیں جو اپنے رقبہ ، آبادی اور مسائل کے اعتبار سے یونانی ریاستوں سے زیادہ وسیع اور مختلف ہیں ارسطو کے افکار سے مستفید نہیں ہو سکتیں - یہ ضرور ہے کہ اپنی آبادی اور رقبے کے اعتبار سے دور حاضرہ کی مملکتوں کے مسائل ذرا مختلف نوعیت کے ہیں لیکن اگر ان کو بنظر غائر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کی بنیاد میں بھی وہی حقائق کارفرما ہیں جنکی طرف اس مفکر اعظم نے اب سے ہزاروں سال پہلے توجہ دلائی تھی - بیسویں صدی کی تاریخ کا ایک زرین باب نو زائیدہ مملکتوں کا وجود ہے جو مختلف اقسام کی اندرونی اور بیرونی کشاکش میں مبتلا ہیں - لیکن سب سے پہلا اہم مسئلہ جو ان کے سامنے آتا ہے وہ آئینی مسئلہ ہے کہ کسطرح آبادی کے طبقاتی اختلافات کو دستور اساسی کے ذریعہ ہم‌آہنگی بخشی جائے - اگرچہ کامیاب بادشاہت اور امراء کی طبقاتی حکومتیں یا تو معدوم ہوچکی ہیں یا تیزی سے معدومیت کی طرف چلی جارہی ہیں

لیکن آج کے جمہوری دستور کو بھی جو اقوام عالم کے لئے عقیدہ بن چکے ہیں، کامیاب بنانے کے لئے ارسطو کنے نظریات سے کافی مدد مل سکتی ہے -

کوئی بھی دستور، چاہے وہ اپنی اصطلاحات اور شکل و صورت کے اعتبار سے کتنا ہی مکمل اور خوبصورت کیوں نہ ہو، اس وقت تک کامیاب نہیں ہوتا جب تک کہ اسکے چلانے والے اور وہاں کے جمہور سچائی اور نیک نیتی سے اس پر عمل نہ کریں - اس سلسلہ میں ایک طرف تو ارسطو کے تعلیمی اور دوسری طرف اس کے اخلاقی نظریات کا مطالعہ آج بھی اتنا ہی ضروری ہے جتنا اب سے ہزاروں سال پہلے تھا - اس سلسلہ میں اس کی سیاسی فکر کا مرکزی خیال « انتہا پسندی سے اجتناب اور میانہ‌روی کو اختیار کرنا » آج کے ہرسیاسی رہنما اور کامیاب حکمراں کی توجہ کا مرکز ہونا چاہئے - یہی نہیں بلکہ آئین حکومت اور اسکی حدود کا احترام آج کی حکومتوں کے لئے بھی (چاہے وہ اشتراکی ہوں یا جمہوری) اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ یونان کی قدیم اور مختصر ریاستوں کے لئے تھا -

بیسویں صدی نے دو بڑے اور کئی چھوٹے چھوٹے خونی انقلابات دیکھے - روس اور چین کے سرخ انقلابات وہاں کے لاکھوں انسانوں کی تباہی اور دسیوں سال کی جدو جہد و خونریزی کا نتیجہ ہیں - ان انقلابات کے وجوہ خود اشتراکی رہنماؤں اور مفکرین کے اقوال کے مطابق ایک طرف تو اندرونی اقتصادی تضاد اور دوسری طرف برسراقتدار طبقہ کی غلط حکمت عملی میں مضمر ہیں - کیا ارسطو نے اپنا نظریۂ انقلاب پیش کرتے ہوئے ان اقتصادی حقائق کی طرف اشارہ نہیں کیا تھا جن پر بعد میں مارکس اور اینجلس نے اشتراکیت کی پوری عمارت تعمیر کرڈالی؟ حقیقت یہ ہے کہ ارسطو نے نہ صرف ان اقتصادی حقیقتوں کی پردہ کشائی کی کہ جنکا نتیجہ خونی انقلاب ہوتا ہے بلکہ مملکت کے برسر اقتدار طبقہ کو جھنجوڑ جھنجوڑ کر یہ بھی بتایا کہ دولت و ملکیت پر حدود لگاکر اور آئین حکومت کو مناسب شکل میں ڈھال کر کس طرح انقلاب کو شروع ہونے سے پہلے ہی روکا جاسکتا ہے -

آج ہماری اقوام اگر ایک طرف امن عالم کے نعرے لگا رہی ہیں تو دوسری طرف دو منظم نظریاتی گروہوں میں بٹ کر ایک دوسرے کے خلاف سرد جنگ میں مصروف ہیں - بعض اوقات تو ایسا نظر آتا ہے کہ تیسری تباہ‌کن جنگ اب ہوا ہی چاہتی ہے - اگر ان دونوں طاقتور گروہوں کے مابین کشیدگی کی وجہ پر غور کیا جائے تو اس کی بنیاد بھی

اسی طبقاتی ٹکراؤ اور دولت جمع کرنے کی ہوس پر نظر آئےگی جو خود مملکتوں کے اندر پہلے ہی سے کارفرما ہے ۔ امن عالم کسی دیوانے کا خواب نہیں جو ہوا میں قایم ہوسکے ۔ وہ مستحکم طریقہ پر صرف اسی وقت وجود میں آسکتا ہے جبکہ ان تمام مادی رکاوٹوں کو دور کردیا جائے جو اس کے راستے میں حائل ہیں ۔ ایک رکاوٹ تو وہ ہے جس کا انحصار انسانی ذہن پر ہے جس میں خود غرض رہنماؤں نے ٹھوس ٹھوس کر یہ بھردیا ہے کہ متضاد سیاسی و اقتصادی نظریات کا ٹکراؤ ناگزیر ہے ۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں نظریاتی گروہ ایٹمی دوڑ میں ایک دوسرے پر سبقت حاصل کرنے کے لئے جس قدر کوشاں ہیں اس کا دسواں حصہ بھی وہ انسانیت کی اقتصادی و اخلاقی زبوں حالی دور کرنے میں نہیں ہیں ۔ عالم انسانیت کی اس ذہنی پریشانی کی تہہ میں دونوں اقتصادی و سیاسی گروہوں کی نابرابری کا احساس کار فرما ہے ، جو بسا اوقات دونوں کو ایک دوسرے کے خلاف جنگ پر ابھارتا رہتا ہے ۔ آج جب کہ امن کے رہنما ایک عالمی وفاق کی تعمیر کے بارے میں سنجیدہ طریقہ پر سوچ رہے ہیں ، ان کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے مجوزہ عالمی دستور کو ارسطو کے نظریۂ توازن (Equilibrium) کے مطابق ترتیب دیں تاکہ امن عالم کی بنیاد مستحکم و پائدار ہوسکے ۔

انسانیت کا عروج و زوال

(۳)

از

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

تاریخ میں جبر و اختیار کی دھوپ چھاؤں انسانی ذہن کا اظہار معاشری اور سیاسی تنظیم، دولت کی پیدائش، علوم وفنون کی تخلیق اور مذہبی اداروں کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ مجموعی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ انہیں کی سرگذشت سے تاریخ عبارت ہے۔ اس لئے یہ کہنا درست ہوگا کہ تاریخ کے مطالعے سے ذہن خود اپنا علم حاصل کرتا اور اپنے اظہار کی رنگا رنگی کا تماشا کرتا ہے۔ مورخ کے سامنے انسانوں کے عمل کی آزادی کا منظر ہوتا ہے۔ اگر وہ مجبور ہوں تو وہ تاریخ کا موضوع نہیں بن سکتے۔ تاریخ وہ پس منظر فراہم کرتی ہے جس کے زمانی عمل و مرور میں مختلف تہذیبیں عالم کے اسٹیج پر آکر اپنی شان اور اپنی بہار دکھاتی اور پھر کچھ عرصے کے بعد نظروں سے اوجھل ہوجاتی ہیں۔ تاریخ، زماں (Time) ہی کی سرگذشت ہے اور اس کی مختلف شانوں کو گرفت میں لانے کی کوشش کرتی ہے۔ زماں ہی میں انسانی زندگی کا ظہور اور ارتقا اور تکمیل ہوتی ہے اور اسی کے پردوں میں تہذیبوں کی تعبیر و توجیہ اور ان کی قدروں کا علم پوشیدہ ہوتا ہے۔ زماں انسان کا سب سے بڑا دوست بھی ہے اور سب سے بڑا دشمن بھی۔ وہ سنوارتا بھی ہے اور بگاڑتا بھی ہے۔ ہمیں اپنے نفسیاتی شعور کا نشور و نما زماں ہی کے توسط سے ہوتا ہے۔ ہمارے ذاتی تجربے چاہے کتنے بدلتے رہیں تاہم ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہماری شخصیت اپنی جگہ پر قائم ہے، جس کی تہ کے نیچے ہمارے شعور کے دھارے میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ پھر بھی ہم نہیں بدلتے۔ افراد کی طرح جماعتوں کا بھی یہی حال ہے۔ ان تغیرات کی تحقیق فطرت اور تاریخ دونوں کو اپنے اندر سمو نے کی کوشش کرتی ہے۔ دراصل اس بات کا جواب کہ فطرت کیا ہے اس وقت تک نہیں دیا جاسکتا جب تک یہ نہ بتایا جائے کہ تاریخ کیا ہے؟

ہیگل نے جدلیاتی منطق ایجاد کی جس کا مقصد تاریخ کے تغیرات اور حوادث و واقعات کے حرکی تعلق کو ایک نظام کے تحت پیش کرنا تھا۔ سین سی‌موں، آگست، کونت اور مارکس نے بھی زماں کے قوانین کو تاریخ اور عمرانیات میں برتنے کی کوشش کی۔ فرائیڈ نے ان کا نفسیات میں اطلاق کیا۔ غرض کہ جدید فکر میں زماں کے تصور نے خاص اہمیت حاصل کرلی ہے اس لئے کہ اس میں مکاں (اسپیس) کے برخلاف حرکت اور انقلاب کے اصول پوشیدہ ہیں۔ گذشتہ دوسو سال میں انسانوں نے سکون کے مقابلے میں انقلاب اور تغیر کو ترجیح دی ہے۔ کلاسیکی فکر میں مکاں کی اہمیت تھی اسی لئے اسے نٹشے نے جمودی کہا ہے۔ زماں تخلیق کا واسطہ ہے اور مکاں استحکام و تقلید کا؛ زماں ہمیشہ ہونے رہنے کی کیفیت اور کبھی نہ‌ختم ہونے والی حرکت ہے جسے کسی ایک مقام پر قیام نہیں۔ جو پہلے نہیں تھا زماں کے واسطے سے وجود میں آجاتا ہے۔ زماں ہمارے سامنے عالم کی متحرک تصویر پیش کرتا ہے۔ جس طرح زماں، انسانی ذہن کا واسطہ یا میڈیم ہے اسی طرح حیوانی احساس کا واسطہ مکاں ہے۔ حیوانی احساس میں عالم میں علیحدہ علیحدہ واضح اشیاء نہیں ہوتیں بلکہ ایک شے دوسری شے کے اندر پیوست ہوتی ہے جن کی مجموعی ترتیب میں سطح اور خطوط کا احساس رہتا ہے۔ جس طرح زماں کے ساتھ انسان کی دائمی بے قراری اور حرکت وابستہ ہے اسی طرح مکانیت کے نظرئیے کے ساتھ مادی اور ٹھوس دنیا کے حقائق وابستہ ہیں جن سے عالم میں استحکام نظر آتا ہے ورنہ ہر چیز میں درھمی برھمی اور افرا تفری نظر آتی۔ لیکن جدید سائنس نے زماں و مکاں کی دوئی کو مٹا دیا اور انہیں ایک دوسرے کا جزو لاینفک بنا دیا۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو زماں زندگی کے تجربے میں کچھ اور ہے اور فطرت میں کچھ اور۔ ادب اور آرٹ میں زماں انسانی زماں ہے یعنی یہ کہ اس کا شعور تجربے کے پس‌منظر کی حیثیت سے ہوتا ہے، اس طور پر کہ جیسے وہ زندگی کے تار وپود میں سمویا ہوا ہو۔ اسی لئے تاریخ کو چاھے کتنا ھی معروضی (آبجکٹیو) بنانے کی کوشش کی جائے، اندرونی تجربے کی کیفیت کسی نہ کسی صورت میں اس میں ضرور موجود رھے گی۔ طبیعی عالم میں ہرلمحہ دوسرے لمحے سے الگ ہوتا ہے جس کی پیمائش کی جاسکتی ہے۔ یہاں ہر لمحہ دوسرے لمحے سے اس طرح بے تعلق ہوتا ہے جیسے بسیط مکاں میں مختلف نقطے جو ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق ہوتے ہیں۔ انسانی نفس میں زماں کی جو

سیلانی کیفیت ہوتی ہے وہ طبیعی عالم میں نہیں ملتی۔ اس میں یا تو وہ مسخ ہوجاتی ہے یا بالکل گم ہوجاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فطرت کی تاریخ اور انسان کی تاریخ میں کوئی مقابلہ ممکن نہیں اور نہ دونوں کا، حقیقت کی پیمائش کا معیار ایک ہوسکتا ہے۔ جدید ادب میں شعور کے لئے دریا یا سیلان کی جو تشبیہ استعمال کی گئی ہے اس میں بڑی اصلیت معلوم ہوتی ہے۔ تاریخ بھی شعور کے دھارے پر تیرتی ہے اور انسانی زماں کے نہ کہ طبیعی زماں کے سرچشمے سے سیراب ہوتی ہے۔

انسان کی چاہے کوئی مستقل فطرت نہ ہو لیکن اس کی مستقل تاریخ ضرور ہے۔ وہ تاریخ کا خالق ہے اور تاریخ اس کی خالق ہے۔ انسان جب یہ سوال کرتا ہے کہ میں کیا ہوں تو دراصل اس کے ساتھ وہ یہ بھی سوال کرتا ہے کہ میں کیا ہوگیا ہوں یا کیا سے کیا ہوگیا ہوں؟۔ یہ سوال انسان کی روح کی گہرائیوں سے اٹھتا ہے اور صرف تاریخ اسے اس کا شافی جواب دے سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ بھی اپنے کو روحانی رنگ میں رنگنے پر مجبور ہے۔ زماں کی حقیقت کو انسانی روح بامعنی بناتی ہے نہ کہ خارجی فطرت۔ یہ کیا بات ہے کہ مادی زندگی میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں لیکن پھر بھی انفرادی اور اجتماعی انا میں وحدت کا احساس باقی رہتا ہے۔ مغربی مفکروں میں ہیوم نے یہ خیال پیش کیا تھا کہ انفرادی انا کا کوئی وجود نہیں۔ بدھ مت کے ماننے والوں کا بھی یہ عقیدہ تھا کہ انا اور زماں دونوں فریب نظر ہیں۔ زماں شر ہے اور انا اس لئے شر ہے کہ اس کی پرورش زماں کے آغوش میں ہوتی ہے۔ صوفیانہ ادب میں بھی انا کو فریب اور دھوکا کہا گیا ہے۔

ہاں، کھائیو مت فریب ہستی
ہرچند کہیں کہ ہے، نہیں ہے (غالب)

ان مسلکوں میں اصل حقیقت زماں سے ماوراء ہے اس لئے زندگی کی اعلیٰ ترین قدروں کا نشو و نما زماں سے آزادی اور چھٹکارے کے بعد ہی ممکن ہے جب کہ انا میں اپنے تحقق کی خواہش باقی نہ رہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انا اور زماں ایک دوسرے پر لازمی طور پر اثرانداز ہوتے ہیں اور دونوں مل کر انسانی تجربے کے الگ الگ لمحوں کو بامعنی بناتے ہیں۔ دونوں کے ایک دوسرے پر اثرانداز ہونے سے حقیقت کی وحدت پیدا ہوتی ہے ورنہ عالم میں سوائے اختلال کے کچھ نہ ہو۔ تاریخ کی وحدت بھی انہیں کا کرشمہ ہے۔ مورخ انسانی تاریخ کے پورے ماضی کو شاہد عادل قرار دیتا ہے۔ اب تک جتنی تہذیبیں

گذریں ان میں وحدت ملتی ہے - انہوں نے ایک دوسرے کی روشنی سے اپنی منزل تک پہنچنے کا سامان بہم پہنچایا -

انسانی تاریخ کی تکمیل زماں میں ہوتی ہے جس کی خصوصیت تغیر ہے - اسی طرح یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ تغیر کی خصوصیت زماں ہے - زماں کے غیر شخصی عمل کی جذباتی توجیہ ادب میں مختلف انداز میں ملتی ہے - پروست نے اپنے ناول « کھوئے ہوئے زمانے کی جستجو » (Ala Reshachi du Temps Perde) میں اسی موضوع پر داستان سرائی کی ہے - اقبال کی نظم « زمانہ » کا بھی یہی موضوع ہے - اس میں زمانہ اپنے مخصوص لہجے میں حیات و کائنات کے اسرار بیان کرتا ہے -

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرف محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ
ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب، کسی کا مرکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ
نہ تھا اگر تو شریک محفل قصور تیرا ہے یا کہ میرا
مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مے شبانہ
مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

تاریخ زماں کے ان تغیرات کا نتیجہ ہوتی ہے جو حرکت و عمل سے حقیقت حاضرہ میں ظہورپذیر ہوتے ہیں - اس طرح عدم اپنے چہرے پر سے نقاب اٹھاکر وجود کا روپ دھارتا ہے - جو پہلے نہیں تھا وہ اب ہوجاتا ہے - ماضی، حال اور مستقبل زمانی مرور و حرکت کے نقطے ہیں - ابدیت کو جب تحلیل کیا جاتا ہے تو معروضی زماں وجود میں آتا ہے جسے ہم اپنی سہولت کی خاطر ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کردیتے ہیں - ماضی میں ایک تو وہ جز ہوتا ہے جو ہمیشہ کے لئے فنا ہوگیا اور دوسرا وہ ہوتا ہے جو تہذیبی زندگی میں زندہ عنصر کی حیثیت سے جاری و ساری رہتا ہے - انسانی حافظے اور تخیل کی صلاحیت ماضی کو حال اور مستقبل سے وابستہ کرلیتی ہے اور اس کی بوسیدہ ہڈیوں میں نئی روح پھونک دیتی ہے - اگر حال کی زیادہ قدر افزائی کی جائے تو اصلی

تاریخ حال کی تاریخ ٹھہرتی ہے جس کی پرچھائیاں ماضی اور مستقبل دونوں پر پڑتی ہیں۔ جدید زمانے کے مفکروں میں کروچ کا یہی خیال ہے - اس کا کہنا ہے کہ تاریخ، چاہے وہ کسی عہد کی ہو، اس کا اصلی موضوع حال ہے۔ مورخ موجودہ عملی زندگی کی ضروریات کے مدنظر ماضی سے روشنی مستعار لیتا ہے اور اس طرح اپنے تخیل سے ماضی کو حال کا جز بنا دیتا ہے اور اس طرح وہ اس شعور کو زندہ رکھتا ہے جو موجودہ سوسائٹی کو اپنے ماضی کی نسبت ہے - اصل میں ماضی کا شعور بھی حال ہی کا شعور بلکہ خود اپنی ذات کا شعور ہوتا ہے۔

یونانی فلاسفہ کے نزدیک بھی زماں کی ماہیئت کو صرف موجودہ لمحے کے ذریعے سے سمجھا جا سکتا تھا۔ جسے «اب» کہتے ہیں وہ ایک ناقابل تقسیم لمحہ ہے جو مستقبل کو ماضی سے علیحدہ کرتا ہے۔ اس کا اپنا کوئی قابل احساس وجود نہیں بلکہ وہ ریاضی کے نقطے کی طرح ہے، اس لئے موجودہ لمحہ ابدیت سے عبارت ہے جسے ہمیشہ موجود رہنے والا حال کہہ سکتے ہیں جو گذرتا بھی ہے اور پھر بھی نہیں گذر پاتا۔ غالب نے اس خیال کو بڑے دلکش انداز میں پیش کیا ہے جس سے اس کی شاعرانہ بصیرت ظاہر ہوتی ہے:

نشاط معنویاں از شراب خانۂ تست
فسون بابلیاں فصلے از فسانۂ تست
بجام و آئینہ حرف جم و سکندر چیست
کہ ہرچہ رفت بہ ہر عہد در زمانۂ تست

بعض اہل فکر کے نزدیک زندہ مقاصد کی بدولت زندگی کا مرکز ثقل خود بخود مستقبل کی جانب جھک جاتا ہے جس کا احساس ہمیں اپنی خواہشوں اور منصوبوں سے ہوتا ہے جس کے ذریعے سے ہم اپنی امیدوں کی تکمیل کے خواہاں ہوتے ہیں۔ یہ مقاصد آفرینی بھی تخیل کا کھیل ہے جو حال اور ماضی دونوں کو مستقبل میں ضم کردینا چاہتا ہے۔ آج کا جو طبیعی عالم ہمارے سامنے ہے وہ کل کے طبیعی عالم کی پیداوار ہے لیکن آج کا اخلاقی عالم آنے والے کل کے اخلاقی عالم کے لئے ایک تیاری ہے۔ فطرت باوجود ارتقا کے انفعالی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے سامنے کوئی مقصد یا سوچا ہوا منصوبہ نہیں ہوتا۔ وہ اپنی اندھی قوتوں کے ہاتھ میں کٹھ پتلی کے مثل ہے، اس کے قوانین میں انسانی ذہن مقاصد ڈھونڈھ نکالتا ہے جو دراصل خود انسان کی ذہنی کیفیت کا عکس ہوتے ہیں۔ خود فطرت کو ان مقاصد کا قطعاً شعور نہیں ہوتا۔ انسانی ذہن کی یہ خصوصیت ہے کہ

وہ اپنی فطرت کا اظہار مقاصد کے ذریعہ سے کرتا ہے اور خارجی عالم کو اپنے تصوروں کے سانچوں میں ڈھال کر فطرت کو زندگی کی ترقی اور اسے فروغ دینے کے لئے استعمال کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس جد و جہد کا جھکاؤ ہمیشہ مستقبل کی طرف ہوتا ہے جو تاریخ کے لئے کھلا ہوا امکان ہے۔ بیدل نے اس حقیقت کو بڑی بلند آہنگی کے ساتھ پیش کیا ہے۔

درہائے فردوس وا بود امروز　　از بے دماغی گفتم کہ فردا

زماں کے دائمی اور کبھی نہ ختم ہونے والے سیلان میں انسان کا انفرادی وجود آنی اور فانی ہے۔ تہذیبوں کی زندگی بھی محدود ہے۔ « و لکل أمة اجل »۔ زماں کو اسی لئے « اکال الامم » کہتے ہیں کہ اس نے بیسیوں تہذیبوں کو جنم دیا اور پھر انہیں موت کے گھاٹ اتار دیا اس طور پر کہ ان میں سے بعض کا نام و نشان تک نہیں ملتا۔ واقعہ یہ ہے کہ انسانی زندگی کا فانی ہونا ہی اسے قابل قدر بناتا ہے اور اسی سے زندگی کو وقار نصیب ہوتا ہے۔ جماعتوں کو بھی مرنے اور مرمٹنے کا اسی طرح سے خدشہ لگا رہتا ہے جس طرح افراد کو۔ بعض اوقات یہ خدشہ ان کے تخلیقی میلانوں کو اجاگر کرتا اور انہیں تکمیل ذات کو منزل کی طرف رواں دواں لے جاتا ہے۔ جدید تمدن میں انسان اپنی جد و جہد سے زماں کی حقیقت کو بھلانے کی کوشش کرتا ہے، لیکن اسے وہ نہیں بھلا سکتا۔ ہر لمحہ جو گذرتا ہے انسان کو موت سے قریب تر لاتا ہے جس کا تصور غم آگیں ہے لیکن دائمی جد و جہد اور آرزومندی اسے بھلاوے میں ڈال دیتی ہے۔ وہ اُکتا دینے والے « اب » سے گھبرا کر مستقبل میں اپنی آرزوؤں کی تکمیل کا خواب دیکھتا ہے۔ گوئٹے کا ہیرو فاؤسٹ بھی اسی طرح کی ناصبور طبیعت رکھتا تھا۔ وہ شیطان کو اس طرح مخاطب کرتا ہے: « اگر تو کبھی بہلا پھسلا کر مجھے میری زندگی سے مطمئن کردے اور عیش و عشرت سے دھوکا دیدے تو وہ دن تیری زندگی کا آخری دن ہو۔ میں شرط لگاتا ہوں اگر میں کسی لمحے کو مخاطب کر کے کہوں: ذرا ٹھہر جا، تو کتنا حسین ہے، تب تجھے اختیار ہے کہ مجھے طوق وسلاسل میں جکڑ کر قعر منزلت میں ڈھکیل دے »۔

غالب نے بھی اس خیال کو اپنے مخصوص انداز میں ادا کیا ہے:

ہر قدم دوریِ منزل ہے نمایاں مجھ سے
میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

چونکہ اندرونی زندگی میں تخلیق کا عمل برابر جاری رہنا چاہئے اس لئے کوئی لمحہ بجائے خود کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ زمانے کی سبک سیر رفتار ہر لمحے کو

جلد سے جلد اپنی جگہ خالی کرنے پر مجبور کرتی ہے تاکہ آنے والے لمحوں کو وجود میں آنے کا موقع ملتا رہے ۔ فطرت کے معروضی زماں کے متعلق ہمارا چاہے کچھ بھی نظریہ ہو، زماں ہمارے لئے بامعنی اسی وقت بنتا ہے جب کہ ہمارا تخیل ایسے مقاصد کی تخلیق کرسکے جن کی تکمیل مستقبل میں ہوگی ۔ یہی وجہ ہے کہ زماں کا تعلق ایک لحاظ سے انسانی روح سے ہوجاتا ہے جو خارجی حقیقت سے ماوراء ہے ۔ انسانی روح میں ماضی کو یاد رکھنے اور مستقبل کی نشاندہی کرنے کی صلاحیت بدرجہ اتم ہوتی ہے جو ایک تخلیقی عمل ہے ۔ تاریخ میں معین مقاصد کے ذریعے سے نئے نئے حقائق کی تخلیق ہوتی ہے ۔ حال سے مطمئن رہنا اور تغیرات کی طرف سے آنکھیں بند کرلینا بعض اوقات تہذیبوں کو تنزل کے گڑھے میں گرا دیتا ہے ۔ اس کی نمایاں مثال اہل یونان کے یہاں ملتی ہے ۔ بلاشبہ انھوں نے فطری علوم کی بنا ڈالی اور فطرت کے رازوں کو سمجھنے کے جو عقلی قوانین وضع کئے وہ ان سے پہلے کسی نے نہیں کئے تھے ۔ ان کے علم و دانش کی روشنی سے دنیا کی قومیں ان کے زوال کے بعد بھی صدہا سال تک استفادہ کرتی رہیں ۔ لیکن یونانی کلاسیکی تہذیب نفس انسانی کی جد و جہد اور نشو و نما کے تصور سے قطعاً نابلد تھی ۔ اسی کا ہر ادارہ مقررہ اصول کے مطابق معین حیثیت رکھتا تھا ۔ گویا کہ انسان میں یہ صلاحیت نہیں کہ فاعل مختار کی حیثیت سے اپنی زندگی کی خود تشکیل کرسکے اور اپنے گرد و پیش اپنے ارادے سے تغیر و تبدل کرسکے ۔ اس طرح انسانی ذمہ داری اور اخلاق کی جڑیں کھوکھلی ہوگئیں ۔

اہل یونان نے زمانی تغیرات کی اہمیت کو نہ سمجھا ۔ اس حقیقت کو نظر انداز کرنے کا یہ نتیجہ نکلا کہ کلاسیکی تمدن کا ہر ادارہ بندھا ٹکا اور زندگی کا ہر اصول نپا تلا، اوربے لوچ اور غیر متحرک بن گیا ۔ کلاسیکی فلسفے کے بطن سے جس تمدن نے جنم لیا وہ جامد اور غیر ترقی‌پذیر تھا ۔ آرٹ کی دنیا میں افلاطون اور ارسطو نقالی کے محرک سے آگے نہ جاسکے جو ایک جامد نقطۂ نظر تھا ۔ جذبے اور تخیل کے پھیلاؤ اور حرکت پذیری تک ان کی نظر نہ پہنچ سکی جو آرٹ کی تخلیق کا خزانہ ہے ۔ افلاطون نے اپنی تصانیف میں انسانی زندگی کو فطرت کے تغیرات سے وابستہ کیا اور تاریخی عمل و مرور کو ایک چکر قرار دیا ۔ اس نے ظاہری دنیا کو جو متناقض نظر آتی ہے ، فریب نظر بتایا ۔ اس میں جو باتیں وقوع پذیر ہوتی ہیں وہ دھوکا ہیں ۔ ارسطو نے بھی اپنی تصنیف « فزکس » میں کہا کہ انسانی معاملات دائرے میں حرکت کرتے ہیں اس لئے کہ زماں میں جو کچھ

ع پذیر ہوتا ہے اس کی ابتدا اور انتہا گردش کی پابند ہوتی ہے ۔ اپنی دوسری تصنیف
بالیٹکس » میں اس نے سیاسی اداروں کو گردش اور چکر کا پابند بتایا ہے گویا کہ انسانی
دے میں اتنی تخلیقی صلاحیت نہیں کہ اس چکر سے کبھی باہر قدم رکھ سکے ۔ اس
ح زندگی جبری لزوم کی زنجیروں میں بندھ جاتی ہے جن سے رہائی کی کوئی صورت
ں نہیں ۔ تاریخ کوئی معنی نہیں رکھتی ۔ واقعات اور حوادث کا اعادہ بےمعنی طور پر برابر
اری رہتا ہے ۔ رواقی مفکروں کے یہاں بھی زماں کا، دائرے میں حرکت کرنے کا تصور
تا ہے جس میں عالمی ادوار کی تقسیم کی گئی ہے ۔ اہل یونان کا خیال تھا کہ جس طرح
ے سورج، چاند اور سیاروں کی حرکت مقرر ہے اسی طرح سے انسانی زندگی میں
ہ تغیرات وقوع‌پذیر ہوتے ہیں وہ بھی میعادی قوانین کے تابع ہیں ۔ ارسطو کے ایک
اگرد یوڈیمس (Eudemus) نے زماں کے تصور پر اپنے شاگردوں کے سامنے تقریر
رتے ہوئے کہا تھا : « اگر حکیم فیثا غورث (Pythagoras) کے متبعین پر اعتماد کیا جائے
ہ یہ کہنا درست ہوگا کہ مستقبل بعید میں میں اپنا ڈنڈا ہاتھ میں لئے پھر اسی طرح سے
مہارے سامنے تقریر کروں گا جس طرح کہ اس وقت کر رہا ہوں - عالم کی دوسری اشیا
ور واقعات میں بھی اسی طرح اعادہ ہوتا رہے گا ۔ »

افلاطون، ارسطو اور رواقی مفکروں نے انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے
جو نظرئے پیش کئے ان میں چاہے تھوڑا بہت فرق ہو لیکن بنیادی حیثیت سے دیکھا جائے
و ان کی تہ میں وحدت ملتی ہے جسے ہم زندگی کا کلاسیکی تصور کہہ سکتے ہیں ۔ اس
تصور میں انسان کی خصوصیت اور فضیلت اس کی عقل اور اس کی فکری صلاحیت کی
جہ سے ہے ۔ اسی کی بدولت وہ فطرت کے قوانین کی کھوج لگاتا ہے اور انہیں سمجھتا
ہے ۔ ذہن کائنات میں وحدت پیدا کرنے والا نظم آفرین عنصر ہے ۔ لیکن اس کے ساتھ ان
کا خیال تھا کہ انسان چونکہ فطرت کا جز ہے اس لئے وہ سب قوانین اس پر بھی عائد
ہوتے ہیں جو فطرت پر ہوتے ہیں ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسانی زندگی بھی
فطرت کی طرح لزوم کی جبری زنجیروں میں جکڑی ہوتی ہے جس میں آزادی اور اختیار
نام کو نہیں ۔ دیماکریٹس اور ابی‌کیورس نے خاص طور پر اس بات پر زور دیا کہ انسان
فطرت سے الگ نہیں ۔ ان دونوں کی مادیت علمی اصول پر مبنی تھی ۔ اس فطرت پرستی
سے باوصف کلاسیکی تصور میں ایک طرح کا نامرادی کا احساس ملتا ہے ۔ یہ تصور آرزومندی
ور مقاصد آفرینی سے بیگانہ تھا جو اسی وقت ممکن ہے جب کہ مستقبل کی سطح پر

انسانی امیدیں روشن چراغوں کی طرح جگمگاتی رہیں ۔ یونانی فلاسفہ کا خیال تھا کہ مسرت صرف عقلمندوں کا حق ہے اور دنیا میں عقلمند لوگ بہت کم ہیں ۔ چونکہ عوام الناس عقل و فکر کے جوہر سے بے بہرہ ہیں اس لئے ان کا فرض ہے کہ وہ اپنے سے بہتر لوگوں کی خدمت کریں ۔ اس اصول میں غلامی کا جواز ملتا ہے ۔ یہ واقعہ ہے کہ یونان کی ہر شہری ریاست میں غلاموں کی تعداد شہریوں کی تعداد سے کئی گنا زیادہ تھی جنہیں شہریت کے کوئی حقوق حاصل نہیں تھے ۔

یونانی فلاسفہ زمانی چکر کے احساس کے ساتھ اس بات سے بھی متاثر تھے کہ زندگی کی مدت بہت تھوڑی ہے اور ہر انسان کو لازمی طور پر ایک دن مرنا ہے ۔ افلاطون نے ہر چند اپنے « اعیان نا مشہود » کے فلسفے سے انسان کے غیرفانی ہونے کا یقین دلایا لیکن کلاسیکی ذہن پر ہمیں اس کا کوئی خاص اثر نظر نہیں آتا ۔ چنانچہ ارسطو کا قول ہے کہ « پیدا نہ ہونا سب سے اچھا ہے » ۔ یہ نامرادی کا احساس اس تہذیب میں پیدا ہونا لازمی تھا جو صرف مادی زندگی کو اپنا مقصود و منتہا سمجھتی تھی اور اس کا تاریخ کا تصور جبری تھا جس میں انسان کے عمل کی آزادی باقی نہیں رہی تھی ۔ اس تہذیب میں ہمیں کوئی ایسی کوشش نہیں نظر آتی کہ انسان اخلاقی اور روحانی طور پر زماں کی مجبوری سے ماوراء ہوجائے ۔ یونانی فلاسفہ یہ نہ سمجھ سکے کہ انسانی آزادی جس طرح عقلیت سے ماوراء ہے اس طرح فطرت کے جبر و لزوم سے بھی ماوراء ہے ۔ جو تہذیب انفرادی اور اجتماعی قدروں کی تخلیق نہیں کرتی وہ بہت جلد لذت پرستی اور جمود کا شکار ہوجاتی ہے اور اس کی نظروں سے خیر و شر کا امتیاز اوجھل ہوجاتا ہے ۔ تہذیب کی تخلیقی صلاحیت اسی وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ افراد کی سیرت میں قدر آفرینی اور نیکی اور صداقت کے محرک شامل رہیں ۔ مقاصد کے حصول کے لئے افراد جو مساعی کرتے ہیں وہ قدر آفرینی کا سر چشمہ بن جاتی ہیں جن سے پوری جماعتی زندگی فیض حاصل کرتی ہے ۔ اگر کسی تہذیب میں اخلاقی ارادہ بےمقصدی کے باعث مفلوج ہوجائے تو وہ زیادہ دن تک زندہ نہیں رہ سکتی ۔ اس کی دولت و ثروت اور علم و حکمت اس کو تباہی سے نہیں بچا سکتے ۔

اہل یونان فلسفیوں سے لے کر عوام تک، سیاروں کو دیوتا مانتے تھے اور اس کے بھی قائل تھے کہ ان کی گردش انسانی مقدر پر اثر انداز ہوتی ہے ۔ رواقیوں (اسٹوائکس) نے تقدیر کا نظریہ پیش کیا جس کے بموجب تمام حوادث اور واقعات جو عالم میں ظہور پذیر

ہوتے ہیں ، پہلے سے معین ہیں ۔ کسی کو اس تقدیر یا « ھے ماری من » (Heimarimene) سے مفر نہیں ۔ ان کے کاھن کہتے تھے کہ زندگی میں جن مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ھے وہ سیاروں کی گردش کا نتیجہ ھیں ۔ تقدیر انھیں سیاروں کے ذریعے سے اپنا کام کرتی ھے ۔ انسانی زندگی سبعہ سیارہ کے قیدخانے میں قید ھے جس سے وہ باھر نہیں نکل سکتی ۔ اس طرح سیاروں کی گردش کے باعث انسانی جد و جہد بےسود ٹھہرتی ھے اس لئے کہ انسان چاھے کتنی کوشش کرے ، وہ تقدیر کے لکھے کو نہیں بدل سکتا ۔ اس کو اسی راستے پر جانا ہوگا جو پہلے سے اس کے لئے مقرر کردیا گیا ھے ۔ سیاسی اور اجتماعی زندگی میں بھی یہ تقدیر اپنا کام کرتی رھتی ھے چنانچہ پولی‌بیس (۲۰۵ قبل مسیح تا ۱۳۵ قبل مسیح) نے اپنی تاریخ میں ایک اقتباس دیا ھے جسے ڈیمٹریس (Demetrius) کی طرف اس نے منسوب کیا ھے ۔

« تقدیر کی تندی اور شدت کو محسوس کرنے کے لئے تمہیں کسی غیرمعین زمانہ یا متعدد پیڑھیوں کا حال جاننا ضروری نہیں ۔ اگر تم صرف گزشتہ پچاس سال پر نظر ڈالو تو تقدیر کے اثرات دیکھ سکتے ھو ۔ پچاس سال قبل اگر میسی‌ڈونیا کے باشندوں اور وھاں کے بادشاہ اور ایران کے باشندوں اور وھاں کے بادشاہ کے متعلق اگر کسی دیوتا نے حکم لگایا ہوتا تو یقین کرنا دشوار ہوتا ۔ کیا کوئی اس بات پر یقین کرتا کہ اھل ایران جو تمام آباد دنیا کے آقا تھے ، ان کا نام و نشان تک باقی نہیں رھے گا اور اھل میسی‌ڈونیا جنھیں کوئی جانتا بھی نہیں تھا ، سب کے آقا بن جائیں گے ۔ تقدیر کو ھماری زندگی کے طور طریقوں کی پروا نہیں ۔ وہ ھر چیز میں اس طرح سے تغیر و تبدل کردیتی ھے کہ جس کی ھمیں کبھی توقع نہ تھی ۔ وہ اپنی قوت اس طرح سے ظاھر کرتی ھے کہ اس پر تعجب ہوتا ھے ۔ اب اس وقت وہ ساری دنیا کے سامنے یہ ظاھر کر رھی ھے کہ اس نے میسی‌ڈونیا کے لوگوں کو اھل ایران کا ورثہ عطا کیا ھے ، تو یہ اسی وقت تک ھے جب تک کہ وہ ان کے متعلق اپنا خیال نہ بدل دے » ۔

یونانی مورخوں میں ھیروڈوٹس اور تھیوسی‌ڈائی‌ڈیس کے یہاں تاریخ کے حوادث و تغیرات میں دیوتاؤں کی مرضی شریک نظر آتی ھے ۔ افلاطون کے یہاں شخصیت اور عمل کی آزادی کا کہیں ذکر نہیں ملتا ۔ دوسرے یونانی فلاسفہ نے بھی تاریخ کو ادنیٰ علم سمجھا ۔ ارسطو نے شاعری کو تاریخ پر ترجیح دی ۔ عام طور پر یونانی فکر تاریخ کے اس لئے خلاف تھی کہ اس میں تغیرات سے بحث ہوتی ھے ۔ ان کے نزدیک تاریخ

حقیقی علم کا موضوع نہیں ہو سکتی اس لئے کہ علم ناقابل تغیر اور ابدی اشیا سے بحث کرتا ہے - یونانی حکماء کو جن قدروں سے دلچسپی تھی وہ خیالی تھیں، چاہے ان کی حیثیت ان کے نزدیک ابدی ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ جن قدروں سے عمل بامعنی بنتا ہے وہ مادی اور خارجی حقائق سے پیدا ہوتی ہیں جن سے تاریخ عبارت ہے - یونانی تہذیب اپنے علم و دانش کی ترقی کے باوجود تاریخ کے حوادث کی نہ توجیہ کرسکی اور نہ ان کی حریف ہوسکی - عمل و تخلیق کی اس کوتاہی کی وجہ سے وہ اخلاقی قدر آفرینی سے محروم ہوگئی اور اس کا تمدن و معاشرت کا نظام بے لوچ ہوگیا - اسپارٹا کی فوج، تنظیم اور تیکنیک اعلی درجے کی تھی لیکن اہل اسپارٹا کی زندگی کے نفسیاتی سانچے ادنی درجے کے تھے - ان میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہوئی - اسی لئے اسپارٹا کو زوال کا منہ دیکھنا پڑا - واقعہ یہ ہے کہ اہل یونان کے یہاں عمل کی آزادی کا تصور اس وقت بھی نظر نہیں آتا جب کہ ان کی فکر اور تنظیمی صلاحیت اپنے انتہائی عروج پر تھی - خیر کا تصور عقلی طور پر ثابت تھا لیکن یہ بات کہ خیر کا انحصار بھی اس پر ہے کہ انسان کو اپنے عمل میں انتخاب کا اختیار ہے، چاہے خیر کو منتخب کرے یا شر کو، کلاسیکی فکر میں نہیں ملتی -

یونانی فکر میں یہ بات ممکن ہی نہیں تھی کہ کوئی نئی چیز وجود میں آسکے - ہر چیز پہلے سے بندھی ٹکی اور مقرر تھی - تاریخ کے اسٹیج پر جو ایکٹر نظر آتے ہیں وہ خود تاریخ کے شروع ہونے سے پہلے سے وہاں موجود تھے اور ان میں سے ہر ایک کا پارٹ مقرر تھا - تاریخی واقعات سے اشخاص کے تعلق کی نوعیت بس وہی ہے جو مشین کی اپنی حرکت کے ساتھ ہوتی ہے - مورخ صرف واقعات بیان کرسکتا ہے - ان کی تہ میں جو اسباب کارفرما ہیں انہیں نہ وہ سمجھ سکتا ہے اور نہ وہ اس کی بحث کے دائرے میں آتے ہیں -

یونانی تہذیب کے علاوہ مشرق کی اور دوسری تہذیبوں میں بھی زندگی میں انسانی زماں کی اتنی اہمیت نہیں تھی جتنی کہ فطری زماں کی تھی جس کی رو سے زندگی اور موت ایک قسم کے چکر اور اعادہ کی پابند ہیں - زماں فریب نظر ہے - اصل حقیقت زماں یا تاریخ سے ماوراء ہے، اس لئے جب تک زماں سے چھٹکارا نہ ملے نجات ممکن نہیں - زندگی کا یہ نقطۂ نظر غیرتاریخی ہے - اس میں فطرت کو انسانی ذہن پر غلبہ حاصل رہتا ہے اور انسانی زندگی مجبور اور بے بس ہوجاتی ہے -

سب سے پہلے مسیحیت نے تاریخ کی توجیہ کا ایک نیا نقطۂ نظر پیش کیا -

سینٹ آگستائن نے اپنی مشہور تصنیف "De Civitate Dei" میں بتایا کہ تاریخ کے عمل و مرور میں انسانی مقاصد بروے کار نہیں آتے بلکہ الہیٰ مقاصد ظہور پذیر ہوتے ہیں ۔ انسانی وجود بس اس لئے ہے کہ الہیٰ مقاصد کی تکمیل کا ذریعہ بنے ۔ سینٹ آگستائن نے تاریخ کو خدا کا عمل قرار دیا نہ کہ انسان کا ۔ خدا اپنی قدرت کاملہ سے قوموں کو عروج بھی دیتا ہے اور زوال بھی - الہیٰ عمل انسانوں کے توسط سے نہیں ہوتا بلکہ انسانی وجود سے باہر اور اس سے بالاتر اس کی نمود ہوتی ہے ۔ مورخ کا کام یہ ہے کہ الہیٰ منصوبے کی کھوج لگائے اور اس کے پوشیدہ رازوں کو معلوم کرے ۔ اس خیال سے یہ خرابی پیدا ہوئی کہ مورخ یہ سمجھنے لگے کہ ان کا اصلی کام یہ ہے کہ وہ الہیٰ منصوبے کا پتہ چلائیں نہ کہ انسانی عمل کے نتائج کا ۔ اس طرح وہ تاریخ کی روح کو تاریخ کے باہر تلاش کرنے لگے اس لئے کہ تاریخی واقعات میں انسانی ارادے کو تو کوئی دخل تھا ہی نہیں ۔ اس کا یہ بھی نتیجہ نکلا کہ مسیحی مورخ کے نزدیک انسانی عمل کی تفصیلات کی کھوج لگانا غیرضروری ہوگیا اور تنقید کی صلاحیت سلب ہوگئی ۔ اب ان کے پیش‌نظر تاریخی واقعات کی تحقیق نہیں تھی بلکہ الہیٰ منصوبے کی نشاندھی تھی ۔ تاریخ نویسی کی یہ روایات اٹھارویں صدی تک قائم رہیں ۔ بوسوئے نے انہیں خیالات کو فلسفیانہ انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی ۔ مغرب میں سب سے پہلا مورخ جس نے اپنی تحقیق کی الگ راہ نکالی ویکو (Vico) گذرا ہے ۔ اس نے سب سے پہلے تاریخی طریق تحقیق کے اصول پیش کئے ۔ اس کے نزدیک تاریخی واقعات انسانی فکرو عمل کے نتائج ہوتے ہیں ۔ سوسائٹی اور مملکت کی تشکیل انسان کرتے ہیں ۔ الہیٰ منصوبے اور انسانی عمل میں لازمی طور پر تضاد نہیں ہے ۔ ویکو نے کہا کہ تاریخ اپنے کو دھراتی نہیں ۔ یونانی اور رومن مفکروں کے یہاں جو تاریخ کے اعادہ اور چکر کا نظریہ ملتا ہے ، اس سے بھی ویکو نے اختلاف کیا ۔ اس نے تاریخ نویسی میں تعمیری اور تنقیدی دونوں عناصر شامل کئے ۔ ویکو نے جدید تاریخ‌نویسی کی بنا ڈالی اور آئندہ صدیوں کے مورخوں کے لئے راستہ صاف کر دیا ۔

ویکو سے تقریباً تین سو سال قبل ابن خلدون نے چودھویں صدی میں تاریخ کا جو تصور پیش کیا وہ جدید زمانے کے نظریوں سے بہت کچھ ہم آہنگ معلوم ہوتا ہے ۔ اسنے اپنے مقدمے میں ان سب بنیادی سوالوں کو چھیڑا جو آج بھی فلسفۂ تاریخ میں اہمیت رکھتے ہیں ۔ اس نے سلطنتوں کے عروج و زوال ، عرب قوم کی خصوصیات ، شہری

اور بدوی زندگی کا فرق، آب و ہوا اور ماحول کا قوموں کی زندگی پر اثر، ان سب مسائل پر سیر حاصل بحث کی ہے - وہ اسباب کی کھوج لگاتا ہے اور اس کا طریق تحقیق خالص علمی نوعیت رکھتا ہے - اس کے مقدمے کے مطالب میں قرآنی روح کی کارفرمائی صاف نظر آتی ہے - اس سے قبل ابن اسحق، طبری اور مسعودی کے یہاں بھی تاریخ کا موضوع تجربی اور علمی حقائق ہیں - ان سبھوں کے یہاں انسانیت کی وحدت کا تصور بھی ملتا ہے جس کی ایک خفیف سی جھلک ہمیں آگستائن اور دوسرے مسیحی فاضلوں کے یہاں نظر آتی ہے[1] - بقول فلنٹ «مسیحی لکھنے والوں اور سلطنت روما کے مورخوں کے یہاں انسانی وحدت کا تصور تجریدی اور عام نوعیت کا رہا» - روما کے زوال کے بعد تو انسانی وحدت کے تصور کو قومیتوں کے تصور نے دبا لیا - ابن خلدون کے یہاں انسانیت کا تصور زندہ اور جاندار شکل میں محسوس ہوتا ہے - اس کے علاوہ اس کے یہاں انسانی تاریخی زماں کے دھارے پر مستقل اجتماعی حرکت ہے جس کی خصوصیت تغیرات میں مضمر ہے - یہ تغیرات پہلے سے مقرر اور بند ہے لکے نہیں ہیں بلکہ نفس انسانی کی جد و جہد ان کے وجود میں لانے کی ذمہ دار ہے - ابن خلدون نے ایک جگہ لکھا ہے - «وہ اخلاق جن سے قوموں میں زندگی پیدا ہوتی اور عزت و سلطنت حاصل ہوتی ہے یہ ہیں: عمدہ اور اچھی عادتیں، مظلوموں اور بیکسوں کا خیال رکھنا، مکروہات اور مصائب پر صبر، محنت اور مشقت اور جد و جہد سے جی نہ چرانا، حق بات کو بغیر کسی رعونت کے سننا اور اسے ماننا، عہد اور وعدوں کو پورا کرنا، کمزوروں کے ساتھ انصاف اور شفقت کا برتاؤ کرنا اور فیاضی سے کام لینا، مسکینوں سے تواضع سے ملنا، دادخواہوں کی فریاد رسی کرنا، عزت کی حفاظت کے لئے جان کی پروا نہ کرنا، لوگوں سے کرم و عفو کے ساتھ پیش آنا، مکر و دغا اور وعدہ خلافی سے پرہیز کرنا» - یہ سب باتیں روحانیت کا جز ہیں جن کی نسبت حدیث میں ہے: «تخلقوا باخلاق اللہ» (اللہ کے اخلاق کو اپنا اخلاق بناؤ) -

ابن خلدون کی فکر نے قرآنی تعلیم کی روشنی سے رہنمائی حاصل کی - قرآن حکیم میں ہے «إن اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم» (بلا شبہ اللہ کسی قوم کی حالت کو اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنے نفس میں تبدیلی نہ پیدا کرے) - اس مضمون کی دوسری آیۂ شریفہ ہے - «ذلک بان اللہ لم یک مغیراً نعمۃً انعمھا حتیٰ یغیروا ما بانفسھم»

---

۱ — الخلق کلھم عیال اللہ (حدیث) تمام مخلوق اللہ کی عیال ہیں - الناس کلھم إخوۃ (حدیث) تمام انسان بھائی بھائی ہیں

(یہ اس لئے ہوا کہ اللہ جو نعمت کسی قوم کو عطا کرتا ہے تو وہ اسے اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ اس قوم کے افراد اپنے نفس کو نہ بدل ڈالیں) ۔ مسیحی فلسفۂ تاریخ میں تغیر و انقلاب خدا کی طرف سے ہے ؛ اسلام میں خدا کے ساتھ انسان کو بھی شریک کیا گیا ۔ گویا کہ تاریخ کے یہ دونوں عامل اپنا اپنا کام جاری رکھتے ہیں ۔ بندہ کی حیثیت سے انسان کا فرض ہے کہ وہ اس بات کا خیال رکھے کہ اس کی جد و جہد اور مساعی کبھی بھی احکام الہیٰ اور اصول اخلاق کے خلاف نہ ہوں ۔ جب بندہ اپنے رب کو یاد رکھے گا تو وہ بھی بندہ کو یاد رکھے گا ۔ اس طرح انسانی فلاح کی صورت پیدا ہوگی ورنہ وہ نافرمانی کے باعث نامرادی کی گھاٹیوں میں مارا مارا پھرے گا ۔ جدید تمدن اور جدید علوم ، تاریخ کا صرف ایک عامل مانتے ہیں یعنی انسان ۔ یہ یک طرفہ نقطۂ نظر ہے اور مسیحی خیال کی ضد ہے جس میں انسان کچھ بھی نہیں ۔ اسلامی تصور میں خدا اور انسان دونوں کا تاریخ میں مقام تسلیم کیا گیا ہے ۔ اس طرح تاریخ عالم ایک مسلسل تخلیقی حرکت بن جاتی ہے جس میں انسانی اداروں کی وحدتیں وجود میں آتی ہیں اور پھر یہ بدل کر دوسری صورتیں اختیار کرلیتی ہیں ۔ ان سب تغیرات میں انسانی عمل کا پرتو نظر آتا ہے ۔ غرضکہ زندگی اپنی ضرورتوں کے مطابق اپنے مستقل رہنے والے اور تغیر پذیر دونوں عناصر میں امتزاج پیدا کرتی رہتی ہے ۔ جو گروہ اپنے آپ کو تخلیقی رو کے ساتھ وابستہ کرلیتے ہیں وہ تاریخ میں سرفراز ہوتے ہیں اور جو اپنی بےعملی کے باعث اس کی اہمیت کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں، وہ پستی میں پڑ جاتے ہیں ۔

تاریخی استقرا انسانی علم کا اہم ماخذ ہے ۔ جس طرح اشیا کے خواص ہوتے ہیں اسی طرح انسانی اعمال کے بھی خواص ہوتے ہیں ۔ قوموں اور گروہوں کی اجتماعی زندگی میں ان اعمال سے جو نتائج مترتب ہوتے ہیں ان سے علم و بصیرت کے علاوہ عبرت حاصل ہوتی ہے ۔ تاریخ کو قرآن نے ایام الہیٰ سے تعبیر کیا ہے جو انفس و آفاق کے علاوہ انسانی علم کا مستقل ماخذ ہے ۔ چنانچہ آیۂ شریفہ میں اخلاقی حکم لگاتے ہوئے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے :

او لم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبۃ الذین من قبلھم — کیا انھوں نے ملکوں کی سیر نہیں کی کہ دیکھتے کہ ان لوگوں کا کیا انجام ہوا جو ان سے پہلے گذر چکے ہیں ۔

انسانوں کی ذہنی زندگی کا اظہار عمل اور تخلیق مقاصد کے ذریعے سے ہوتا ہے

اور عمل کی توجیہ تاریخ ہے ۔ تاریخ محض مرور زماں سے عبارت نہیں بلکہ یہ ایک اندرونی ذہنی عمل ہے جس کا اظہار خارجی طور پر ہوتا ہے، جسے عرف عام میں زندگی کہتے ہیں۔ جس طرح احساس ذات اور پرخلوص عمل کے توسط سے فرد اپنی گہرائیوں تک پہنچتا ہے، اسی طرح جماعتیں اپنی تاریخ کے ذریعے اپنے آئندہ مقاصد کا تعین اور اپنے اجتماعی وجود کو مستحکم کرتی ہیں۔ اس سے گروہوں کا ذہنی تسلسل برقرار رہتا ہے جسے زمانی امتداد مٹانا چاہتا ہے ۔ تہذیب کی طرح تاریخ کو کوئی جماعت محض فوری ارادے سے نہیں پیدا کرسکتی۔ جماعتیں اپنے اعمال و مساعی کے معیار کو اخلاقی حیثیت سے بلند کرنے کے لئے انہیں روایات کے سانچے میں ڈھالتی ہیں ۔ یہ سانچہ تاریخ ہے جس سے عمل کو وقار اور قدر نصیب ہوتی ہے ۔ لیکن جب یہ سانچے بوسیدہ ہوجاتے ہیں تو زندگی انقلاب کے ذریعے انہیں توڑ پھوڑ کر نئے سانچے تیار کرتی ہے جن سے اس کی موجودہ ضرورتیں پوری ہوتی ہیں۔ تاریخ کی یہ انقلابی شان انسانی عمل کی تخلیقی صلاحیتوں کو کبھی مردہ نہیں ہونے دیتی ۔ حوادث اور تغیرات کے ذریعے نفس انسانی اپنے ممکنات کا اظہار کرتا ہے لیکن اس چوکھٹے کے اندر جو الہیٰ منصوبے اور ارادے کا جز ہوتا ہے، انسان فاعل مختار نہیں۔ ہاں، جب وہ الہیٰ قوانین سے تعاون کرتا ہے تو یقینی طور پر زندگی نت نئے روپ اختیار کرتی ہے اور اپنے ارتقا کی منزلوں کو طے کرتی ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں کہا گیا ہے : « بل هم فی لبس من خلق جدید » (اصل میں یہ لوگ نئی تخلیق کی طرف سے شبہ میں ہیں) ۔ « کل یوم هو فی شان » (ہر روز اس کی نئی شان ہے)۔ « والی ربک منتهها » (اور اس کی منزل رب ہے) ۔ ان آیتوں میں بھی تاریخ کا انقلابی پیغام پیش کیا گیا ہے جو زندگی کی کسی منزل کو اس کی آخری منزل نہیں قرار دیتا ۔ زندگی کی حرکت اور اس کا سفر کبھی ختم ہونے والا نہیں ۔ اس طرح حرکت اور تغیرات کے تخلیقی عمل سے تاریخ کی تعبیر کی گئی ہے ۔ غیب پر جو ایمان لانے کی تاکید ہے وہ ایک طرح تو ذات واجب پر ایمان ہے اور اس کے ساتھ انسانی امکانات اور انسانی اوصاف و اقدار پر ایمان ہے جو زمانی امتداد و مرور میں مضمر ہیں اور جنہیں تاریخ نمایاں کرتی ہے -

معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمة اللہ علیہ کو زماں کی روحانی حقیقت اور انسانی زندگی میں اس کی تاثیر اور اہمیت کا شدید احساس تھا ۔ امام صاحب کا قول ہے کہ قرآن پاک میں سے اگر محض سورۂ « و العصر » نازل کردی جاتی تو بندوں کی ہدایت کے

لئے کافی تھا ۔ اس مختصر لیکن جامع قول میں تاریخ کی بصیرتیں پوشیدہ ھیں ۔ اس سورہ کے الفاظ یہ ھیں : « والعصر ۔ أن الانسان لفی خسر ۔ إلا الذین آمنوا و عملوا الصلحت و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر » ۔ (زمانے کی قسم ، انسان گھاٹے میں ھے ، سوائے ان کے جو ایمان لائے اور انھوں نے نیک عمل کئے اور آپس میں حق کی پیروی اور صبر کی تاکید کرتے رھے) ۔ ان چند سیدھے سادے بولوں میں زماں اور تاریخ کی نہایت بلیغ توجیہ موجود ھے ۔ پھر لفظوں کا ربط اپنے اندر عجیب اعجاز رکھتا ھے ۔ زماں انسانوں کے لئے جبری لزوم کی زنجیر نہیں عائد کرتا بلکہ عمل کے لئے بے شمار امکانوں کا دروازہ کھول دیتا ھے تاکہ زندگی عروج کے اعلیٰ ترین نقطے تک پہنچے ۔ تاریخ اعمال کے نتائج سے عبارت ھے جو انسانی ارادے سے ظہور میں آتے ھیں ۔ جو نیک عمل کرتے ھیں وہ بامراد ھوتے ھیں اور جو نیک عمل نہیں کرتے وہ گھاٹے میں رھتے ھیں ۔ اگر فوری طور پر نیک عمل کرنے والا فرد یا جماعت گھاٹے میں نظر آئے تو صبر کے ساتھ انتظارکرو ۔ زمانہ اس گھاٹے اور نقصان کو فلاح اور کامیابی میں بدل دے گا ۔ پھر یہ نیکی صرف انفرادی نوعیت نہیں رکھتی بلکہ پوری جماعت کو نیک کرداری کی طرف بلانا ضروری ھے ۔ عدل ، مساوات اور آزادی جماعتی نیکیاں ھیں ۔ تاریخ میں فرد سے زیادہ جماعت کو اھمیت حاصل ھے اگرچہ یہ درست ھے کہ جماعت کا وجود تجریدی ھے ۔ جماعت کی نیکی اسی وقت ممکن ھے جب کہ افراد نیکی کو اپنائیں ۔ اگر کسی جماعت میں صبر اور عقیدت سے اپنے مقاصد پر یقین ھو جو حق ھیں ، تو زمانہ ضرور اس کا بول بالا کرے گا ۔ لیکن اگر جماعتی مقاصد کا اعلان محض دستور و آئین کی زینت ھے اور عمل کورا ھے تو وہ جماعت ترقی کی شاھراہ پر زیادہ آگے نہیں بڑھ سکے گی ۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی خارجی عالم کی تسخیر اور خطرات میں تصرفات کی ضامن ھے لیکن ان سے بھی زیادہ ضروری اندرونی اخلاقی محرکات ھیں جن کے بغیر کسی گروہ کی اجتماعی زندگی بامراد نہیں ھوسکتی ۔ خارجی عمل سے عالم میں تصرف ھوتا ھے اور اندرونی عمل سے انسانی سیرت کی تشکیل ھوتی ھے ۔ انسان کو عالم انفس و آفاق دونوں کا رمزشناس ھونا چاھئے تاکہ زندگی کا توازن قائم رہ سکے ۔ عمل صالح دونوں پر حاوی ھے ۔ خود نیکی کوئی سکونی شئے نہیں بلکہ اخلاقی فہم و بصیرت کے ذریعے سے اس میں متواتر توسیع ھوتی رھتی ھے اور ھر زمانے میں اس میں ایک نئی شان جلوہ‌گر ھوتی ھے اور ھونی بھی چاھئے ورنہ زندگی جمود میں مبتلا ھوجائے گی ۔

قرآن حکیم میں ایک جگہہ صاف طور پر بدکردار اقوام کو تنبیہ کی گئی ہے
کہ اگر وہ عمل صالح کے ذریعہ اپنی اجتماعی زندگی میں تبدیلی نہیں پیدا کریں گی تو
ان پر کوئی دوسری قوم غلبہ حاصل کرلے گی جو حق اور عدالت قایم کرے گی اور جس
کے اجتماعی اخلاق بہتر ہوں گے - «و ان تتولوا یستبدل قوماً غیرکم ثم لایکونوا امثالکم» (اگر تم
روگردانی کروگے تو اللہ تمہاری جگہہ کسی دوسری قوم کو لے آئے گا جو تم جیسی نہ
ہوگی) - تاریخ اسی ارث و میراث کی داستان ہے - دنیا کی کوئی قوم حکومت کی ٹھیکہ‌دار
نہیں - حکومت ایک امانت ہے - اگر کوئی قوم اس امانت میں خیانت کرتی ہے تو وہ زیادہ
دن تک اپنی گدی پر براجمان نہیں رہ سکتی - اسے یہ گدی کسی دوسرے کے لئے خالی
کرنی پڑے گی جو اس سے زیادہ مستحق ہوگا، چاہے وہ دوسری قوم ہو یا خود اسی قوم
کے وہ افراد ہوں جو اب تک گراوٹ میں پڑے ہوئے تھے لیکن اب انھوں نے اپنے عمل
صالح سے اپنے کو برسر اقتدار جماعت کے مقابلے میں زیادہ مستحق ثابت کردیا اور
پوری قوم کا اعتماد حاصل کرلیا - گزشتہ چھہ ہزار سال کی تاریخ انہیں انقلابوں کی داستان
سے بھری پڑی ہے - در اصل اجتماعی زندگی کے انقلابات انسانی تاریخ کا اہم جز ہیں
بلکہ کہنا چاہیے کہ تاریخ انہیں انقلابات کی داستان ہے - انقلابوں کے درمیان کا سکونی
وقفہ محض ضمنی حیثیت رکھتا ہے - اگر یہ انقلاب نہ ہوں تو زندگی کا نشوونما
رک جائے -

جس طرح فطرت کے قوانین کائنات ہستی کے ہر گوشے میں جاری و ساری
ہیں اس طرح انسانی اعمال کے بھی الہی یا اخلاقی قوانین ہیں جو ہر زمانے میں اپنے نتائج و
اثرات پیدا کرتے ہیں - جب ان قوانین کے مطابق عمل ہوتا ہے تو زندگی کو سرفرازی
نصیب ہوتی ہے اور جب ان کی خلاف ورزی کی جاتی ہے تو قومیں ذلت اور رسوائی
کا شکار ہوتی ہیں - تاریخ سے یہ حقیقت بے نقاب ہوتی ہے کہ جب تک انسانی گروہ
عمل صالح کرتے ہیں انہیں غلبہ و استیلا حاصل رہتا ہے لیکن جب بے عملی کے ہاتھوں
وہ عیش و عشرت میں پڑجاتے ہیں اور حدود فطرت یا حدود الہی سے تجاوز کرنے لگتے
ہیں تو بہت جلد انہیں اپنی جگہہ کسی تازہ دم اور سرگرم عمل قوم کے لئے خالی کردینی
پڑتی ہے - یہ نئی جماعت پرانے تمدن کے مادی سرمائے پر قبضہ کرتی ہے اور زندگی کا نیا
ڈول ڈالتی ہے - قوموں کے زوال کے اسباب کی کھوج لگائی جائے تو یہ بات مشترک طور پر
ملتی ہے کہ وہ اسی وقت نیچے گرتی ہیں جب کہ وہ اپنے عمل کی حد بندی کرنے سے

قاصر رہتی ہیں۔ بعض اوقات وہ علم اور نیکی کی مدعی بنتی ہیں؛ کبھی وہ غرور و تکبر میں اپنی تہذیب کو فطرت کے عین مطابق اور دوسروں کو گمراہ بتاتی ہیں اور اپنے کو خدا کا، یا زمانے کا، منتخب سمجھنے لگتی ہیں؛ ان کی تہذیب و تمدن کے ادارے بجائے زندگی کی تنظیم و تکمیل کا ذریعہ ہونے کے مقصود بالذات بن جاتے ہیں؛ ماضی پرستی بت پرستی کی شکل اختیار کرلیتی ہے یا یہودیوں کی طرح مستقبل پرستی بت پرستی بن جاتی ہے۔ اس طرح زندگی کا صحیح توازن قائم نہیں رہتا۔ یہ بات تاریخ کے فطری جبر کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ انسانی ارادے اور عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ قوموں کی غلط کاریوں کی ذمہ‌داری خود ان پر عائد ہوتی ہے۔ یہ ذمہ‌داری تاریخ کو بامعنی بناتی ہے ورنہ وہ اعادہ و تکرار کا بے معنی طومار بن جائے۔ زوال زمانے کی گردش کا نتیجہ نہیں بلکہ خود جماعتوں کی زندگی کے احوال میں اس کے اسباب پوشیدہ ہوتے ہیں۔ ابن خلدون نے مملکت کی زندگی کے لئے ایک سو بیس سال کا اوسط مقرر کیا جو غالباً اسلامی ممالک کی تاریخ کے مد نظر کیا گیا ہے۔ یہ محض قیاسی اوسط ہے مملکت اگر چاہیں تو اپنے عمل سے اپنی عمر بڑھا سکتی ہیں۔ افراد کی طرح جماعتوں کی عمر محدود نہیں ہوتی اسی لئے کہ وہ اخلاقی اکائیاں ہوتی ہیں نہ کہ حیاتیاتی۔ اگر کسی تہذیب میں زوال کے آثار پیدا ہوگئے ہوں تو وہ سنبھل سکتی ہے اس لئے کہ تجدید و اصلاح کے امکانات لا انتہا ہیں۔ فرض کہ زمانی عمل و مرور کو کوئی گروہ غیر ذمہ‌دارانہ سکون خاطر یا بے تعلقی سے نہیں دیکھ سکتا اور اپنی ذمہ داریوں سے سبکدوش نہیں ہوسکتا۔ چونکہ قوموں کی عمر حیاتیاتی نہیں ہوتی بلکہ اخلاقی ہوتی ہے اس لئے فطری لزوم انہیں کبھی تباہی کے غار میں نہیں لے جاتا بلکہ وہ اپنی بد عملی یا بے عملی سے مرتی ہیں۔ جو اختیار و آزادی جماعتوں کو تمدن و تہذیب کی تخلیق پر اکساتی ہے وہی ان سے غلطیاں کرواتی ہے۔ ایسی غلطیاں اور بے راہ روی جس کی ذمہ داری قطعی طور پر انہیں پر ہوتی ہے نہ کہ کسی دوسرے پر۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کوئی قوم نیک کرداری اور عدل و اعتدال کے اصول پر عمل کرے اور تباہ و برباد ہوجائے۔ قرآن حکیم فرماتا ہے:

« وما کان ربك لیهلک القریٰ بظلم و اهلها مصلحون »۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ تیرا پروردگار شہروں کو ان کے بندوں کے نیکو کار ہونے کے باوجود ظلم سے تباہ کردے

قوموں کو ظلم تباہ کرتا ہے۔ ظلم سے مراد ہی یہ ہے کہ عمل کی حد بندی باقی نہیں رہی۔ اجتماعی زندگی میں اس سے بڑھکر کوئی گناہ نہیں۔

و کم قصمنا من قریة کانت ظالمة هم نے کتنے شہروں کو ان کے ظلم کے
و انشأنا بعدها قوماً آخرین باعث توڑ مڑوڑ ڈالا اور ان کے بعد ایک
دوسری قوم ان کی جگہ پیدا کردی۔

یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ افراد کی طرح جماعتوں کو بھی خیر اور شر میں انتخاب کا پورا موقع حاصل ہے۔ اگر وہ بجائے عدل کے ظلم کو اور بجائے خیر کے شر کو ترجیح دیں گی تو وہ اس کے نتائج دیکھ لیں گی۔ یہ کلاسیکی اصول کے خلاف رد عمل تھا جو اسلامی تہذیب کے ہر شعبے میں نظر آتا ہے۔ اس میں یہ بات مضمر تھی کہ انسان تاریخ کے عمل میں خود اپنے عمل سے تغیرات کرنے پر قدرت رکھتا ہے۔ یہ تغیرات اچھے اور برے دونوں قسم کے ہوسکتے ہیں۔ کلاسیکی فکر میں خیر کا تصور عقلی تھا۔ مسیحیت میں اور اس کے بعد اسلام میں خیر کا تصور ارادی ہوگیا۔ خیر اسی وقت خیر ہوتا ہے جب کہ انسان اپنے ارادے اور انتخاب سے اس پر عمل پیرا ہو، ایسا کرنے پر اسے کسی نے مجبور نہ کیا ہو۔ تاریخ اسی آزاد عمل اور اس کے نتائج سے بحث کرتی ہے، بلکہ کہنا چاہئے کہ بغیر اس کے خود اس کا وجود ممکن نہیں ہے۔ فطرت میں حوادث خود بخود و قوع پذیر ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف تاریخ میں واقعات کا ظہور انسانی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے جس کی تہ میں اندرونی محرک، چاہے وہ اچھے ہوں یا برے، کام کرتے ہیں۔ مورخ کو ان کی تلاش رہتی ہے کیونکہ بغیر ان کی کھوج لگائے ہوئے وہ اپنی کہانی نہیں کہہ سکتا۔ اعلیٰ پایہ کا مورخ اکثر اوقات خود اپنے ذہن میں ان کی باز آفرینی کرتا ہے کیونکہ بغیر ایسا کئے ماضی کی فہم بامعنی نہیں ہوتی۔ اس باز آفرینی میں مورخ کا علم، تجربہ اور وسعت نظر سب اپنی اپنی جگہ اثرانداز ہوتے ہیں۔ ان سب کے مجموعی اثر کو وہ ذہنی تنقید کی کسوٹی پر کستا ہے، پھر اس کے بعد کہیں وہ کسی خاص نتیجے پر پہنچتا ہے۔

تاریخ میں قانون اور آزادی ایک دوسرے سے الگ نہیں رہتے بلکہ ایک دوسرے کے اندر مدغم ہو جاتے ہیں۔ انسانی آزادی اور الہیٰ قانون اگر نہ ہوں تو انسانی عمل کی ذمہ داری کا تعین نہیں ہوسکتا۔ الہیٰ قانون اور الہیٰ منصوبہ عمل کی آزادی کا ضامن بن جاتا ہے۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد تاریخ نویسی نے مغربی یورپ میں جو رنگ اختیار کیا، اس میں تاریخ صرف انسانی منصوبے کی سرگذشت قرار پائی اور خارجی اسباب پر اندرونی اسباب کے مقابلے میں زیادہ زور دیا گیا۔ مونتیسکیو نے تاریخ کے واقعات کو آب و ہوا اور جغرافی ماحول کا اثر بتایا، گویا کہ انسان فطرت کا جز ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ انسانی

ارادے فطری اسباب کا نتیجه هیں، بالکل اسی طرح جیسے نباتات کی خصوصیات فطرت اور ماحول کے اثر سے ظہور میں آتی هیں۔ بلاشبه تاریخ میں ماحول کے اثرات کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا لیکن کسی تہذیب کے خد و خال کا تعین ماحول نہیں کرتا بلکه ان کا تعین اس سے ہوتا هے که انسان نے اس مخصوص ماحول میں اپنے ارادے اور عمل کو کس طور پر اثرانداز کیا جس کے باعث تاریخی تغیرات وجود میں آئے۔ یه زمانه مغربی یورپ میں عقلیت اور سائنس کی ترقی کا زمانه هے جس کا عکس کوندر سے والتیر اور گبن کے یہاں صاف نظر آتا هے۔ سب سے پہلے روسو نے روشن خیال حکمرانوں کے بجائے روشن خیال عوام کا تصور پیش کیا جو تاریخ کا مقصود و منتہا هے۔ روسو نے عقلیت کے بجائے مشیت عامه کو تاریخ کی قوت محرکه قرار دیا جس کی مدد سے نه صرف جدید عہد کی بلکه قدیم زمانے کی تاریخ کی صحیح توجیه کی جاسکتی هے۔ نشاۃ ثانیه کے بعد کے مورخوں نے ازمنۂ وسطیٰ کی تاریخ کو هیچ پوچ بتایا تھا۔ روسو نے کہا، نہیں ایسا نہیں هے۔ ازمنۂ وسطیٰ کی تاریخ کو اگر همدردانه نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس میں بہت سی قابل قدر چیزیں ملیں گی۔ بعد میں رومانیت پسندوں نے اسی خیال کو اور زیادہ وضاحت سے پیش کیا۔ روسو نے نه صرف ازمنۂ وسطیٰ بلکه انسانی تاریخ کے بالکل ابتدائی دور کو بھی قابل قدر قرار دیا جب که انسان تہذیب و تمدن کی پابندیوں میں جکڑا هوا نہیں تھا بلکه آزاد تھا۔ روسو کے نزدیک آزادی انسانی زندگی کی سب سے اهم قدر هے جس کے تخلیقی امکانات کی کوئی انتہا نہیں۔ هیوم اور لاک نے بھی تاریخ میں انسانی ارادے اور عمل پر زور دیا اور انسانی فطرت کے قوانین پیش کئے جو خارجی فطرت کے قوانین کی طرح علمی اور سائنٹفک حیثیت رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک تاریخ نه تو الہیٰ منصوبے کے تحت تھی اور نه جابر حکمرانوں کی مرضی کے تابع، بلکه اس کے اپنے قانون هیں جن سے مفر ممکن نہیں۔ لیکن ان مفکروں نے انسانی فطرت کو خارجی فطرت کی طرح نا قابل تغیر خیال کیا جس کے باعث ان کے نتائج یک‌طرفه هوکر رہ گئے۔ ان کے سامنے اٹھارویں صدی کے مغربی یورپ کے باشندوں کے احوال تھے جو مخصوص حالات میں تاریخی عمل و مرور کا نتیجه تھے۔ انہیں ابدی نہیں کہا جاسکتا۔ اگر کسی گروہ نے خاص قسم کے سیاسی اور معاشری اداروں کو جنم دیا تو ان کی خوبی اس گروہ کے لئے مخصوص هوگی، اگرچه دوسرے گروہ بھی ان سے استفادہ کرسکتے هیں۔ یه اسی حد تک ممکن هے جہاں تک که دونوں گروهوں کے احوال میں مشابہت هوگی۔ اس کے برخلاف فطرت کے سائنٹفک

قوانین عالمگیر ہیں۔ فطرت میں عمل و مرور کی جو حیثیت ہے وہ انسانی ذہن میں نہیں ملتی۔ ذہن میں صرف قانون کا عمل ہی نہیں بلکہ اس کا شعور بھی ہوتا ہے جس سے فطرت محروم ہے۔

ہیگل کے یہاں ہمیں فطرت پرستی کے خلاف ردعمل ملتا ہے۔ اس نے تاریخ کو فطرت کے توسط سے نہیں سمجھا بلکہ صاف کہا کہ فطرت کی کوئی تاریخ نہیں، تاریخ تو صرف انسانی زندگی کی ہے۔ فطرت اعادہ و تکرار کی خوگر ہے۔ اس کے برخلاف زندگی کی نت نئی شانیں ہیں۔ اس نے دوسرے لفظوں میں صوفیہ کے اس قول کی تائید کی۔ «لاتکرار فی تجلیات» - زندگی میں عقل و وجدان کی تجلی نئے نئے گل کھلاتی رہتی ہے۔ تاریخ کی حرکت دائرے میں نہیں ہوتی بلکہ مخروطی (اسپائرل) ہوتی ہے جس میں بظاہر دائرہ اور چکر نظر آتا ہے جیسے زینے میں۔ لیکن تاریخ کے ہر واقعہ میں کچھ نہ کچھ نیاپن ضرور ہوتا ہے۔ جنگیں تاریخ کی ابتدا سے موجودہ عہد تک برابر ہوتی رہی ہیں لیکن ہر جنگ کی علیحدہ خصوصیت رہی ہے اور ہر دفعہ ان میں جدت ملتی ہے۔ تاریخی تغیرات میں ہمیشہ نیت اور محرک الگ ہوتے ہیں۔ ان کا اعادہ اس لئے ممکن نہیں کہ ہر عہد کے حالات بدلے ہوئے ہوتے ہیں۔ فطرت میں قانون کے تحت حوادث وقوع پذیر ہوتے ہیں اور تاریخ میں اعمال کے نتائج کا جائزہ لیا جاتا ہے جو خاص محرکات کے تحت قوموں اور گروہوں سے سرزد ہوتے ہیں۔ ہیگل نے صاف صاف کہا کہ تاریخ میں جو کچھ ظہور میں آتا ہے وہ انسانوں کے فیصلوں اور ارادوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تاریخ میں جو عمل و مرور (پروسس) نظر آتا ہے وہ انسانی عمل سے الگ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا۔ اٹھارویں صدی کے ادیبوں اور مفکروں نے تجریدی طور پر عقل پرست انسان کا تصور پیش کیا تھا وہ صحیح نہیں تھا۔ انسان میں عقل اور جذبے دونوں کا میل ہے۔ اس کے جذبات عقل زدہ ہوتے ہیں اور اس کی عقل جذبات زدہ ہوتی ہے۔ بعض اوقات عدل و انصاف کے حصول کے لئے جو عقل پر مبنی ہوتا ہے، انسانوں کو اپنے جذبات برانگیختہ کرنے پڑتے ہیں۔ محض اس لئے کہ اس کے حصول میں جذبے کی کار فرمائی ہوئی، عدل و انصاف کے مقصد میں کوتاہی نہیں پیدا ہوجاتی۔ اس طرح اگر کوئی غیر منصفانہ کام عقل و زیرکی کے مطابق انجام پائے تو وہ عادلانہ نہیں کہا جاسکتا محض اس لئے کہ اس میں عقل کا عنصر جذبے پر غالب تھا۔ ایک جگہ تو اس نے کہا ہے کہ تاریخ جذبے کے تحت ہی اپنی منزلیں طے کرتی ہے۔ جذبے کی مدد کے بغیر دنیا میں کوئی بڑا مقصد آج تک حاصل نہیں ہوا۔

انقلابی حالت میں اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ خود عقل جذبے کو بطور آلۂ کار استعمال کرتی ہے تاکہ جلد سے جلد اپنے مقصد تک پہنچ سکے - بعض جگہ ہیگل نے یہ بھی کہا ہے کہ تاریخ میں انسانی منصوبے سے زیادہ الہیٰ منصوبے کی کارفرمائی نظر آتی ہے - یہ خیال محض ضمنی طور پر مذکور ہے - اس کا بنیادی خیال یہ ہے کہ تاریخ جس محرک کے تحت ظہورپذیر ہوتی ہے وہ نہ فطرت آمیز عقل ہے جو تجریدی حیثیت رکھتی ہے اور نہ ماورائی الہیٰ عقل ہے بلکہ محدود انسانوں کی محدود عقل ہے -

عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہیگل نے تاریخ کی عقلی توجیہ پیش کی- یہ صحیح ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ ملحوظ رہے کہ اس کی عقلیت عجیب و غریب نوعیت رکھتی ہے - اس کے نزدیک خود عقل کے موثر ہونے کے لئے غیرعقلی جذباتی عناصر کا وجود ضروری ہے - یہی نقطۂ نظر ہیگل کے فلسفۂ تاریخ کو کلاسیکی فکر اور نشاۃ ثانیہ کے بعد کے تصورات سے جدا کرتا ہے - اس کے یہاں عقل جمودی اور سکونی نہیں بلکہ حرکی ہے - تاریخی واقعات ایک خاص منطق کے ماتحت ظہور میں آتے ہیں اس لئے وہ محض اتفاقی نہیں ہیں بلکہ قانونی لزوم کے پابند ہیں- تاریخ کا یہ منطقی عمل زماں میں نشوونما پاتا ہے جس کا علم ہم قیاسی استدلال سے حاصل کرسکتے ہیں لیکن تجربے کی طرف سے بھی منہ نہیں موڑ سکتے تاکہ حقیقت تک دست رسی ممکن ہو - واقعات کی تہ میں تصورات چپکے چپکے اپنا کام کرتے ہیں، اس لئے اگر مورخ کی نظر محض واقعات تک محدود ہو اور تصورات کا اس نے جائزہ نہ لیا ہو تو اسے واقعات کی تہ میں کوئی منطقی تعلق نظر نہ آئے گا - تاریخ اعمال سے عبارت ہے جن کا ایک خارجی رخ ہوتا ہے اور دوسرا اندرونی - خارجی طور پر وہ واقعات کی شکل میں ہمارے سامنے آتے ہیں جو زماں و مکاں کی پابندیوں میں جکڑے ہوئے ہیں اور اندرونی طور پر وہ تصورات ہوتے ہیں جنھیں منطق اپنے صغریٰ اور کبریٰ کی زنجیروں میں لپیٹ لیتی ہے -

ہیگل کی جدلیاتی منطق کی رو سے ہر تصور اپنا مخالف تصور تخلیق‌کرتا ہے اور وہ اس کے ساتھ لازمی تعلق رکھتا ہے- دوسرا تصور جو وجود میں آتا ہے وہ پہلے تصور کی کوتاہی کو پورا کرتا ہے اور اس کی ضد ہوتا ہے - تاریخی عمل بھی جدلیاتی نوعیت رکھتا ہے جس کی رو سے زندگی کی ایک صورت اپنی مخالف صورت پیدا کرتی ہے - یونان نے روم کو پیدا کیا، یونانی رومی تہذیب نے مسیحیت اور اسلام کو جنم دیا - اسلام نے مغربی تہذیب

کو پیدا کیا، مغربی تہذیب نے روس کی کمیونسٹ تہذیب کو جنم دیا - اس طرح دعویٰ (تھیسس)، تقابلی دعویٰ (انٹی تھیسس)، اور ان دونوں کا امتزاج (سن تھیسس)، تاریخ میں وجود میں آتے رہتے ہیں۔ امتزاج پہلے دونوں تصورات کے محاسن پر حاوی ہوتا ہے لیکن یہ بھی ناتمام ہوتا ہے اس لئے پھر اس سے ایک نیا دعویٰ (تھیسس) اور اس کا جواب دعویٰ (انٹی تھیسس) جنم لیتا ہے ۔ ان دونوں کی جدایت ایک نئے امتزاج (سن تھیسس) کا موجب بن جاتی ہے - اس طرح اضداد کی کشمکش سے ارتقا کا عمل جاری رہتا ہے ۔ اس مسلسل کشمکش کی بدولت انسانیت ایک ایسے دور میں قدم رکھےگی جب کہ ایک مکمل تصور وجود میں آجائے گا جو روح کائنات کا مظہر ہوگا۔

مارکس نے ہیگل کے خیالات سے پورا پورا استفادہ کرکے تاریخ عالم کی توجیہ کا بالکل نیا انداز اختیار کیا جس کی تہ میں زندگی کا ایک مخصوص نقطۂ نظر تھا اور جس کے اثرات نہایت دور رس ثابت ہوئے ۔ یہ فکر کا نیا انداز ہی نہ تھا بلکہ جدید تمدن کی کوتاہیوں کو اجاگر کرکے انہیں دور کرنےکی تجاویز بھی تھیں ۔ ہیگل نے تاریخ کے اخلاقی اور سیاسی مظاہر کو اپنا موضوع بحث بنایا تھا، اس کے برخلاف مارکس نے اپنی نظر صرف معاشی زندگی تک محدود رکھی - اس نے ہیگل کا اضداد کا نظریہ مستعار لے کر اس پر اپنے نظریے کی بنا رکھی - اس نے کہا کہ اضداد کی کشمکش تصورات کی دنیا میں نہیں ہوتی جیسا کہ ہیگل کا خیال تھا، بلکہ مادیت کی دنیا میں ہوتی ہے - تصورات مادی دنیا کا عکس ہیں جو انسانی ذہن میں منعکس ہوتے ہیں۔ طبقوں کا نزاع وسائل پیداوار کے لئے ہوتا ہے - ایک طبقہ ان وسائل پیداوار پر قابض ہوجاتا ہے اور دوسرا ان سےبالکل محروم رہتا ہے - انسانی تاریخ اسی طبقاتی کشمکش کی داستان ہے - موجودہ تمدن میں ایک طبقہ سرمایہ داروں کا ہے اور دوسرا مزدوروں کا ۔ ان دونوں کی کشمکش سے پوری سوسائٹی کا ارتقا عمل میں آئےگا، پھر ایک دن ایسا آئے گا کہ یہ طبقاتی تفریق بالکل مٹ جائےگی اور ساری انسانیت ایک جماعت بن جائے گی ۔ یہ اشتراکیت (کمیونزم) کی معراج ہوگی- اسی مقصد کے حصول کے لئے مارکس کی تعلیمات وقف ہیں - مارکس نے اس طریق ارتقا کے لئے جدلیاتی مادیت کی اصطلاح استعمال کی ہے جو «تاریخی قوت» کا لازمی نتیجہ ہے - یہ تاریخ کی مادی اور معاشی تعبیر ہے جس کی رو سے ہر دور میں وسائل پیداوار اور اشیاء کی تقسیم اور مبادلہ کی بنا پر تاریخ کی عمارت استوار ہوتی ہے - سرمایہداروں اور مزدوروں کی نزاع کا صرف ایک نتیجہ ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ مزدور پیشہ

سرمایہداروں پر غلبہ حاصل کرکے حکومت کی باگ ڈور اپنے قبضۂ اقتدار میں لے لیں۔ مزدوروں کی آمریت آزاد معاشرے کی بنا ڈالے گا۔

مارکس کے نزدیک تاریخ میں جو انقلاب ہوئے ہیں ان کی قوت محرکہ انسانی فکر یا عدل و خیر کی ابدی صداقتیں نہیں ہیں بلکہ اسے کسی زمانے کے وسائل پیدا وار اور دولت کی تقسیم کے طریق کار میں تلاش کرنا چاہئے۔ اخلاقی محرکات سے انقلاب ظہور میں نہیں آتے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ انہیں اوپر اوپر غازہ و تزئین کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور اس سے زیادہ ان کی وقعت ہے بھی نہیں۔ جب ہاتھ کی چکی چلتی ہے تو گاؤں کا مکھیا زور پکڑتا ہے اور جب انجن سے چلنے والی چکی استعمال کی جاتی ہے تو سرمایہدار نمودار ہوتا ہے۔ اپنی تصنیف «سرمایہ» میں وہ کہتا ہے[1] :

«اخلاقیات، مذہب، مابعدالطبعیات اور اسی قسم کے دوسرے تمام تصورات اپنا کوئی علیحدہ وجود نہیں رکھتے۔ ان کی کوئی تاریخ نہیں اور نہ ان کا ارتقا عمل میں آیا ہے، سوائے اس کے کہ جب انسان اپنے معاشی ذرائع کو نشو و نما دیتا ہے تو اس کے ساتھ اپنے خیالات اور افکار میں بھی تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ شعور انسانی زندگی پر محاکمہ نہیں کرتا بلکہ انسانی زندگی شعور کا تعین کرتی ہے»۔

مارکس کا ہیگل پر یہ اعتراض ہے کہ اس نے تصور کو فطرت پر مقدم کیا جو صحیح نہیں۔ دراصل ہیگل نے یہ کہیں نہیں کہا کہ فطرت ذہن کی آفریدہ ہے جیسا کہ تصوریت کے حامی کہتے تھے بلکہ وہ تو عمر بھر تصوریت کے مسلک کی مخالفت کرتا رہا۔ ہیگل کے نزدیک ذہن عالم فطرت سے باہر نہیں۔ اس نے اس پر بھی زور دیا کہ انسانی تاریخ کا اسٹیج فطرت کا ماحول ہے، سوائے اس کے تاریخی اعمال کہیں اور وقوع پذیر نہیں ہوسکتے۔ چونکہ ان اعمال کی تہ میں تصورات کی کارفرمائی ہوتی ہے اسی لئے ہیگل نے کہا کہ جدلیاتی منطق تاریخ کی کنجی ہے۔ یہ منطق عمل کے سانچے بناتی رہتی ہے جن کے مطابق تاریخ کے اعمال وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہیگل نے تاریخ کو فطری علوم کے غلبے سے نجات دلائی لیکن مارکس نے پھر اسے فطری علوم کا غلام بنادیا اور اس کی آزادی سلب کرلی جو علمی اعتبار سے رجعت پسندانہ اقدام تھا۔

مارکس کے فلسفۂ تاریخ کے بموجب طبقاتی نزاع کی قوت محرکہ «تاریخ کی قوت» ہے جو لازمی طور پر انسانیت کو اسی منزل پر پہنچائے گی جہاں طبقات کی تفریق باقی نہیں رہے گی اور ایک ایسا معاشرہ وجود میں آئے گا جس میں مکمل مساوات ہوگی۔

اس منزل تک پہنچنا اسی طرح یقینی ہے جس طرح کسی قانون فطرت کا اثر انداز ہونا لازمی ہے۔ یہودیوں کے یہاں ہمیشہ سے مستقبل پرستی کا مسلک مقبول رہا بلکہ ان کے ایمان کا جز رہا۔ مارکس نے جو خود یہودی تھا اس اصول کو مذہب سے ہٹاکر معاشی اور سیاسی زندگی کی طرف منتقل کردیا۔ لیکن اس کی تہ میں وہی ادعاپسندی اور اذعانیت ہے جو یہودیت کی تعلیم میں پائی جاتی ہے۔ مارکس کی تعلیم میں انسان «تاریخ کی قوت» کے سامنے بالکل بے بس ہے اور اس کا ارادہ اور عمل بےاثر ہیں۔ اس ضمن میں مارکس کی تعلیم میں تضاد صاف طور پر نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو اس کا دعویٰ ہے کہ انسانی اعمال مادی پیداوار پر فیصلہ کن اثر رکھتے ہیں اور دوسری طرف وہ کہتا ہے کہ «انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے لیکن جن احوال و کوائف سے یہ تاریخ بنتی ہے ان کے انتخاب میں اس کے ارادے کو کوئی دخل نہیں۔ وہ اس تاریخ کو انہیں احوال و کوائف سے بناتا ہے جو پہلے سے اس کے سامنے موجود ہوتے ہیں» ۔ اس نے اپنے نظرئے میں انسانی سوسائٹی کے نشو و نما کے لئے جو خطوط مقرر کردئیے ہیں ان سے باہر قدم نہیں رکھا جاسکتا۔ یہ خطوط دائمی ہیں جنھیں انسانی ارادے سے نہیں بدلا جاسکتا۔ یہ تاریخ کا خالص جبری نقطۂ نظر ہے جس میں انسان سے انتخاب و اختیار کا حق قطعی طور پر سلب کرلیا گیا ہے۔

اس طرح انسانی وجود بالکل بے بس اور منفعل ہوجاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اشتراکی مبلغ مزدوروں کو جو انقلاب کے لئے اکساتے ہیں تو وہ غیر دانستہ طور پر یہ تسلیم کرتے ہیں کہ انسان با اختیار ہے اور اپنے عمل سے تاریخ کی تشکیل کی قدرت رکھتا ہے۔ یہ مارکسزم کا اندرونی تضاد ہے جسے دور نہیں کیا جاسکا۔ یہ بھی غور طلب ہے لاجماعتی معاشرہ جب وجود میں آجائے گا تو پھر تاریخ میں عمل کا کیا محرک باقی رہے گا۔ ظاہر ہے کہ انسانی زندگی میں دائمی طور پر تغیرات ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔ اس سے مارکس کو انکار نہیں تھا۔ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ لاجماعتی معاشرے کے قائم ہونے کے بعد کس قسم کے تغیرات ہوں گے یا یہ کہ تاریخ کی رفتار ہمیشہ کے لئے رک جائے گی؟ کیا اس کا امکان نہیں ہے کہ طبقاتی کشمکش کے بجائے کسی دوسری بنیاد پر انسانوں میں نزاع شروع ہوجائے؟ ۔ اس کی نسبت بالکل خاموشی اختیار کی گئی ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ لاجماعتی معاشرے کے قیام کے بعد سائنس کے انکشافات کی طرف انسانوں کی توجہ مبذول ہوجائے گی ۔ لیکن پھر اس کے بعد کیا ہوگا، اس کے متعلق

کچھ نہیں بتایا گیا۔ مارکس کی پیشین گوئی تشنہ رہ گئی ہے جسے لینن اور اسٹالن نے بھی واضح نہیں کیا۔ مارکس کی مستقبل پرستی نے جو پروگرام دنیا کے سامنے پیش کیا وہ ادھورا تھا۔ جب انسان لاجماعتی معاشرہ بنانے میں کامیاب ہوجائے گا جس میں کوئی حاجت مند نہیں ہوگا اور ہر ایک کی ضروریات کی تکمیل ہوگی، تو کیا یہ حالت ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہوگی۔ اس زمانے میں مملکت کا وجود بھی باقی نہیں رہے گا اور جماعتی زندگی کی مشین خود بخود چلتی رہے گی - جدلیاتی منطق کی رو سے ضروری ہے کہ یہ حالت کسی دوسری حالت کی تمہید ہونی چاہئے۔ اگر ایسا نہیں تو کیا جدلیاتی منطق کا عمل بھی ہمیشہ کے لئے رک جائے گا؟

مارکس کا یہ خیال بھی درست نہیں کہ تاریخ کا اصلی محرک ٹیکنالوجی ہے اور نہ اسے انسانی زندگی کا جوہر ہی کہہ سکتے ہیں۔ اگر گزشتہ تہذیبوں کے آلات کے نمونے ہمیں عجائب گھروں میں نظر آتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ انہیں ان تہذیبوں کی زندگی کا جوہر سمجھا جائے۔ تاریخ کی یہ توجیہ اصلیت پر مبنی نہیں کہی جاسکتی- دراصل انسانی زندگی بڑی پیچیدہ حقیقت ہے۔ اس کا جلوۂ صدرنگ ٹیکنالوجی تک محدود نہیں کہا جاسکتا۔ ٹیکنالوجی زندگی کو فروغ دینے کا ذریعہ تو کہی جاسکتی ہے لیکن اسے مقصود بالذات نہیں کہہ سکتے - وہ انسان کی خادم ہے، آقا نہیں۔ جس دن وہ آقا بن گئی اور انسان نے اس کے آگے سر جھکادیا، اس دن اس کی روحانی آزادی کا خاتمہ ہوجائے گا۔ آزادی سب سے اعلیٰ شرف ہے جس سے انسانوں کو نوازا گیا ہے۔ صنعت و حرفت، تجارت، طبقات یہ سب تاریخ میں اپنی اپنی اہمیت رکھتے ہیں جس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا۔ معاشی عمل بھی اپنا ایک مقام رکھتا ہے جس کی اہمیت سے انکار نہیں ہوسکتا۔ مارکس نے معاشی عمل کو ایسے مبالغے سے پیش کیا اور اس کی اہمیت کو ایسا بڑھا چڑھا کر بیان کیا کہ اس کے خلاف رد عمل لازمی تھا۔ یہ دعویٰ کہ ماضی میں جو کچھ ہوا وہ خاص قسم کی ٹیکنالوجی کی وجہ سے ہوا اور آئندہ جو ہونے والا ہے وہ بھی خاص قسم کی ٹیکنالوجی کا نتیجہ ہوگا، تاریخ کے معروضی حقائق سے آنکھ چرانا ہے۔ ٹیکنالوجی کو بت بنانا جماعتی ترقی کے لئے کبھی بھی سازگار نہیں ہوسکتا، خصوصاً اس وقت جب کہ اخلاق و مذہب کو پس پشت ڈال دیا گیا ہو۔ ٹیکنالوجی سے زندگی کو فروغ دینے میں مدد ملتی ہے اس لئے وہ قابل قدر ہے لیکن وہ خود مقصد نہیں، دوسرے اعلیٰ مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ٹیکنالوجی کی ترقی نے انسانوں کو نئی غلامی کی بندھنوں میں باندھ دیا جن سے وہ چھٹکارا چاہتے میں، جو صرف روحانی ذرائع سے ممکن ہے - ٹیکنالوجی کے نقطۂ نظر سے ۱۹۴۵ع ایک انقلابی سال ہے جب کہ ایٹم بم کی دریافت ہوئی۔ گزشتہ پندرہ سالوں میں امریکہ اور روس میں ایٹمی ٹیکنالوجی کی جو ترقی ہوئی ہے اس نے دنیا کے سارے ہوشمند انسانوں کو تشویش میں مبتلا کردیا ہے ' اس لئے کہ ایٹمی جنگ کی نوبت آئی تو کوئی فاتح اور مفتوح نہ ہوگا بلکہ ساری انسانیت کے تباہ و برباد ہوجانے کا اندیشہ ہے۔ اس کی روک تھام صرف اسی وقت ممکن ہے جب کہ انسانوں کی روحانیت ان کی رہبری کرے - ٹیکنالوجی ایٹم کی قوت کو زندگی کو فروغ دینے کے لئے بھی استعمال کرسکتی ہے اور انسانیت کو تباھی کی راہ پر بھی لے جاسکتی ہے -

حقیقت یہ ہے کہ تاریخ ھماری زندگی کا جلوۂ صدرنگ پیش کرتی ہے جس میں سیاسی ' معاشی ، مذھبی اور جمالیاتی قدریں اپنا اپنا مقام رکھتی ھیں۔ تاریخ ان سب کا جائزہ لے کر اپنے نتائج اخذ کرتی ہے۔ ان میں سے کسی ایک کو انسانی عمل کا شاہ کار قرار دینا اور دوسروں کو ضمنی تصور کرنا یک طرفہ بات ہے۔ زندگی ایک پیچیدہ حقیقت ہے جسے اس طور سے سادہ بنانے کی کوشش کبھی بھی نتیجہ خیز نہیں ہوسکتی۔ مارکس نے تہذیب اور زندگی کی توجیہ صرف معاشی عمل اور ٹیکنالوجی کے ذریعے سے کی جس کی وجہ سے وہ حقیقت کا صرف ایک رخ پیش کرسکا۔ بلاشبہ مارکس اپنے زمانے کی پیداوار تھا۔ اس نے اپنی زندگی میں پے در پے انقلابوں کو دیکھا۔ اس کے سامنے ٹیکنالوجی کا انقلاب ہوا جس میں بھاپ کی قوت کا استعمال مشینوں میں ہوا - اس کے سامنے تنظیمی انقلاب ہوا یعنی یہ کہ چھوٹے پیمانے کی صنعتوں کے بجائے بڑے پیمانے پر صنعتی پیداوار ہونے لگی جس کے محرک سرمایہ‌دار تھے جو نئے حالات سے فائدہ اٹھاکر دولت سمیٹنے کے خواھش مند تھے - تیسرا انقلاب مارکس نے یہ دیکھا کہ سرمایہ‌داروں نے جی بھر کر «لیسے فیر لیسے آلے» (Laisser faire laisser aller) کے اصول کے تحت مزدوروں کی بےبسی سے پورا فائدہ اٹھایا اور استحصال کی ایسی کریہہ منظر مثالیں پیش کیں کہ ہر وہ شخص جس کے دل میں انسانیت کا ذرا سا بھی احساس تھا، تڑپ اٹھا - یہ تڑپ لوئی بلاں ' فورئیے ، پرودھوں اور دوسرے مصلحین کے یہاں نظر آتی ہے - مارکس بھی مزدوروں کی بے بسی سے متاثر ہوا - لیکن مارکس نے ان مسائل کے جو حل پیش کئے وہ صحیح نہیں تھے - اس کا یہ احساس قابل قدر ہے

که اس نے مزدوری کی حالت سدھارنے کی طرف مغربی یورپ کے حساس طبائع کو متوجہ کردیا اور آئندہ اس ضمن میں جو اصلاحات مختلف صنعتی ملکوں میں ہوئیں ان میں مارکس کی پر زور آواز کا بڑا اثر تھا ۔ لیکن اس نے مرض کا جو علاج تجویز کیا وہ درست نہیں تھا ۔ اس کو اس کا اندازہ نہ ہوا کہ سو سال کے بعد سرمایہ‌داری خود اپنی اصلاح پر مجبور ہوجائے گی ۔ چنانچہ آج یو۔ایس ۔ اے ، اسٹریلیا ، انگلستان اور اسکنڈےنیویا کے ممالک میں مزدوروں کا معیار زندگی اتنا بلند ہے کہ سو سال قبل کوئی بھی اس کی نسبت اندازہ نہیں کرسکتا تھا ۔ مارکس کی یہ غلطی تھی کہ اس نے اس مفروضے کی بنا پر حکم لگادیا کہ آئندہ زندگی جمود میں مبتلا رہے گی اور اس کی ایجاد اور جدت کی صلاحیتیں ختم ہوجائیں گی ۔ پیشین‌گوئی جمودی کیفیت کی ممکن ہے لیکن زندگی جو ہر آن بدلتی ہے ، اس کے مستقبل کی نسبت مورخ صرف اٹکل سے چند اشارے کرسکتا ہے۔ اگر وہ اس کے مستقبل کے متعلق کوئی مفصل پروگرام بنانے کی کوشش کرےگا تو اس غلطی میں مبتلا ہوجاےگا جس میں مارکس مبتلا ہوا ۔ اس نے پیشین گوئی کی تھی کہ اشتراکی معاشرہ سب سے پہلے ان ملکوں میں قائم ہوگا جو صنعت و حرفت میں سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہوں‌گے ۔ اس لحاظ سے سب سے پہلے اشتراکی معاشرہ انگلستان ، امریکا اور جرمنی میں قائم ہونا چاھئے تھا ۔ ایسا نہیں ہوا بلکہ اشتراکی معاشرہ ایسے ملکوں میں قائم ہوا جو زرعی تھے ، روس ، چین اور مشرقی یورپ کے ملک ۔ اس نے کہا تھا کہ سرمایہ‌داری کے خاتمے کے بعد آزادی کا دور دورا ہوگا ۔ یہ بھی غلط نکلا ۔ جن ملکوں میں اشتراکیت کا استحکام عمل میں آیا وہاں تاریخ کی سب سے زیادہ مستبد اور جابر ترین حکومتیں برسراقتدار ہیں جہاں آزادی عنقا ہے اور اس کا بھی کوئی امکان نظر نہیں آتا کہ مستقبل قریب میں ان ملکوں میں اس باب میں کوئی تبدیلی پیدا ہو ۔ ان ملکوں میں ترقی کا یہ مفہوم ہے کہ تمام انسان ایک حالت پر آجائیں جو کبھی بھی ممکن نہیں ۔ لیکن ترقی کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ ہر انسان میں جو استعداد مضمر ہے اس کی تکمیل کا سامان بہم پہنچایا جائے اور جماعتی زندگی میں ہر فرد کو وہ کام کرنے کو ملے جس کے لئے وہ موزوں ہے کیونکہ بغیر اس کے آزادی اور عدل کی قدریں شرمندۂ تعبیر نہیں ہوسکتیں ۔ آزادی اور عدل کا یہ تقاضا ہے کہ ایسا معاشرہ وجود میں آئے جو آگے بڑھتے ہوئے اپنا توازن قایم رکھ سکے ۔ اس کی تکمیل کا راز اپنی ذات سے ماوراء اقدار و مقاصد کے حصول میں مضمر ہے جن کے لئے ہر زمانے میں نئے نئے انداز سے جدو جہد جاری رہے گی ۔

مارکس کا یہ دعویٰ کہ وہ حقیقت کی کنہ تک پہنچ گیا اور جدید تہذیب کے امراض کا اس نے قطعی طور پر علاج تجویز کردیا جس کے علاوہ اور کوئی علاج نہیں صحیح نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ کے ہر دور میں طبقہ‌واری کشمکش اور مختلف گروہوں کی جنگ ہوتی رہی ہے۔ یہ ایسے مسائل ہیں جن کے حل کی ہر زمانے میں کوشش کی گئی لیکن اب تک کوئی کوشش کارگر نہیں ہوئی۔ کمیونزم کے زیراثر جو معاشرہ وجود میں آئے گا اسے بھی دائمی نہیں کہہ سکتے اور نہ وہ جنت ارضی جس کا مارکس نے خواب دیکھا تھا مکمل طور پر شرمندۂ تعبیر ہوگی۔ انسان کی آزادی میں یہ بھی مضمر ہے کہ اسے غلطیاں کرنے کا حق حاصل رہے۔ غلطی کرنے کی آزادی سلب نہیں کی جاسکتی۔ تاریخ کا سبق یہی ہے کہ جس طرح ماضی میں انسان غلطیاں کرتا رہا، پھر اپنی غلطیوں کی اصلاح کی اور پھر غلطیاں کیں، اسی طرح مستقبل میں بھی اس کے عمل کا انداز یہی رہے گا۔ اسے یہ بات پسند نہیں کہ وہ ایک معین جنت ارضی میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنی زندگی گذارے، ایک ایسی جنت جہاں سکون ہی سکون ہو اور انسان کی ہر خواہش بغیر کسی سعی و جہد کے پوری ہوجائے۔ اس کے جد امجد حضرت آدم نے جنت سماوی کو اسی لئے الوداع کہا تھا کہ وہاں تب و تاب زندگی کے لئے کوئی گنجائش نہیں تھی اور وہاں کا دائمی سکون ان کی فطرت سے ساز گار نہ تھا۔ انسانیت ناخلف ہوگی اگر اپنے جد امجد کی روایت پر عمل پیرا نہ ہو۔

کمیونزم کی ایک بڑی کمزوری یہ بھی ہے کہ وہ انفرادی مسئلے کو تسلیم نہیں کرتا حالانکہ فرد کی حقیقت اصلی ہے اور تاریخ کا یہی انقلاب‌آفرین عنصر ہے۔ اس مسلک میں فرد کے غموں کا کوئی مداوا نہیں۔ اس کے برخلاف تمام اعلیٰ مذاہب میں فرد ہی کو تمام اعمال کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے اور اس کے وجود کی اہمیت کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اجتماعی وجود میں فرد کا وجود گم نہیں ہوسکتا۔ فرد ہی آزادی کا علم‌بردار ہے جس کا گہرا تعلق اخلاق سے ہے۔ آزاد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس طرح عمل کرے جس سے اس کی حقیقی فطرت کا اظہار ہو۔ اخلاق یہ بتاتا ہے کہ مکمل انسان کس طرح بنے۔ مکمل اور اچھا انسان وہ ہے جسے اپنے فطری رجحانوں کے نشو و نما کا پورا موقع سوسائٹی میں ملا ہو اور جس نے اپنی اچھائی کو دوسروں کی بھلائی کے لئے استعمال کیا۔ جو اخلاق کسی بندھے ٹکے نظام کا پابند ہو وہ لازمی طور پر میکانکی ہوجائے گا اور آزاد انسانوں کے لئے موزوں نہیں رہے گا۔ غلامی غیر اخلاقی ہے اس لئے

که غلام خود فکر نہیں کرسکتا ، اس کا آقا اس کے لئے فکر کرتا ہے ؛ اس کا وجود حقیقی نہیں اس لئے کے وہ اپنے عمل کا ذمہ‌دار نہیں ۔ یہ کہنا کہ جس طرح ستاروں کی گردش قانون کی پابند ہے اسی طرح انسانی عمل بھی قانون کا پابند ہے ، صحیح نہیں ہے ۔ انسانی فطرت مادی فطرت سے الگ ہے ۔ انسانی معاملات میں قانون آزادی کا وسیلہ ہے ۔ حقیقی اخلاق نہ تو میکانکی ہے اور نہ عمرانی ، بلکہ شخصی ہے ۔ اگر وہ شخصی نہیں ہے تو اجتماعی ترقی ممکن نہیں ۔ انسانی زندگی کی نیکی شخصی ہے جو اپنا عکس جماعت پر ڈالتی ہے ۔ آزادی انسان کی اندرونی قدر ہے ۔ شخص فیصلہ کرتا ہے کہ وہ کیا ہونا چاہتا ہے اور اسے کیا کرنا چاہئیے ۔ جب تک اسے اپنے اوپر اعتماد نہ ہو وہ آزاد نہیں کہا جاسکتا۔ آزاد ہونے کے لئے ہر شخص کو اپنی حقیقت پہچاننا چاہئے جو عقیدت کے بغیر ممکن نہیں ۔ جدید عہد میں چونکہ ہم عقیدت سے محروم ہیں اس لئے حقیقی آزادی سے بھی محروم ہیں ۔ عقیدت کے بغیر اخلاق بھی نہیں پنپ سکتا ۔ اخلاق کے معنی انسانی زندگی اور انسانی آزادی میں یقین رکھنے کے ہیں ۔ چونکہ ہم میں اس یقین کی کمی ہے اس لئے حقیقت پر ہماری گرفت ڈھیلی ہوتی جا رہی ہے اور ہم خوف میں مبتلا ہیں جو زوال کا پیش خیمہ ہے ۔ اگر عقیدت سے زندگی محروم ہوگی تو اس کی جگہ خوف براجمان ہوجائے گا ۔ ہم خود اپنی ذات سے خائف ہیں ، دوسروں سے خائف ہیں ، حال سے خائف ہیں ، مستقبل سے خائف ہیں ۔ ہر قوم کو دوسری قوم کا خوف ہے ۔ ہم واقعات کو ان کی اصلی شکل میں دیکھنے سے ڈرتے ہیں ۔ جب لوگوں کے شعور میں خوف اس قدر چھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی پر اعتماد باقی نہیں ہوتا ۔ لے دے کہ مملکت کا قوت و اقتدار باقی رہ جاتا ہے جس کا ہم سب سہارا لیتے ہیں اور اسے ہر مرض کا مداوا خیال کرتے ہیں ۔ آج مملکت پرجمان شئے بن گئی ہے ۔ لیکن مملکت کی چاہے کچھ بھی حیثیت ہو ، ہم شخصی ذمہ‌داری سے کبھی بھی سبکدوش نہیں ہوسکتے ۔ اس میں شبہ نہیں کہ معاشرے میں جو بےبس اور کمزور ہیں ، ان کی خدمت ہر مہذب معاشرے کا فرض ہے ، لیکن یہ خدمت بھی اشخاص کو اپنی اخلاقی ذمہ‌داریوں سے مستثنیٰ نہیں کرسکتی جو شخصی نوعیت رکھتی ہیں ۔ ہر تنظیم اچھی ہے ، اگر اس میں آزادی اور نیکی کو فروغ ہو ۔ اگر ایسا نہیں تو وہ لعنت ہے ۔ جو تنظیم انسان کی روحانی آزادی کو کچلتی ہے وہ زیادہ عرصے تک انسانی فطرت کا ساتھ نہیں دے سکتی ۔

تہذیبی اور معاشری زندگی کے مستقبل کے متعلق صرف مارکس ہی نے پیشین‌گوئی

نہیں کی بلکہ جدید زمانے کے دو عالی مقام مورخ بھی پیشین‌گوئی کرنے میں اس سے کم نہیں ہیں - میری مراد ہے اسپنگلر اور ٹائن‌بی سے۔ اسپنگلر کا طریق تحقیق ثبوتیت (Positivism) پر مبنی ہے - اس کا خیال ہے کہ ہر تہذیب کافی بالذات وحدت ہوتی ہے جو اپنی مخصوص خصوصیات رکھتی ہے۔ لیکن ان میں ایک قدر مشترک ہے، وہ یہ کہ ان سب کی زندگی گردش کی پابند ہے جس میں ابتدائی نشو و نما، عروج اور زوال قانون کے ماتحت ظہورپذیر ہوتے ہیں جس طرح نامی اشیا میں۔ ہر تہذیب کی ابتدا وحشیانہ دور سے ہوتی ہے، پھر اس میں معاشری اور سیاسی ادارے قایم ہوتے ہیں اور علوم و فنون کو فروغ حاصل ہوتا ہے، پھر اس تہذیب کا کلاسیکی دور آتا ہے جس کے بعد اس کا زوال شروع ہوجاتا ہے - جس طرح نامی اشیا مرجاتی ہیں اسی طرح یہ تہذیب بھی مرجاتی ہے- تہذیبوں کی زندگی کا یہ چکر مقرر ہے جو زماں کی گردش کے ساتھ وابستہ ہے۔ اگر ہم یہ صحیح اندازہ لگاسکیں کہ ہماری موجودہ تہذیب کس دور میں ہے تو ہم اس کے مستقبل کے متعلق حکم لگاسکتے ہیں۔ اسپنگلر کی رائے ہے کہ موجودہ تہذیب اپنے کلاسیکی دور سے گذر رہی ہے جس کے بعد اس کا زوال اسی طرح لازمی ہے جیسے دن کے بعد رات یا گرمی کے موسم کے بعد سردی کا موسم۔ اسی طرح تاریخ میں اور فطری علوم میں کوئی فرق نہیں جن میں واقعات اور نتائج کی قطعی طور پر پیشین گوئی کی جاسکتی ہے۔

اسپنگلر کا خیال ہے کہ ہر تہذیب مختلف حالتوں سے اسی طرح گذرتی ہے جیسے کوئی کیڑا مختلف تبدیلیوں سے گذر کر اپنا وجود پاتا ہے- وہ یہ بات تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے کہ تاریخ کا عمل ذہنی عمل ہے جو ماضی کو حافظے کے ذریعے حال میں زندہ رکھتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تہذیب کا ہر دور دوسرے دور میں فطری طور پر خود بخود تبدیل ہوجاتا ہے جس کے لئے انسانی ارادے یا عمل کی حاجت نہیں۔ اس تبدیلی کا اس بات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ کس قسم کے افراد اس تہذیب کے ساتھ وابستہ ہیں اور ان کے عمل کے محرکات کیا ہیں- تہذیب میں کوئی خاص اخلاقی یا روحانی مقاصد بھی نہیں ہوتے جنھیں افراد نے اپنے خون جگر سے فروغ دیا ہو۔ یہ سب کام خود بخود فطری عمل (پروسس) کے طور پر چلتا رہتا ہے اور اس وقت تک چلتا رہتا ہے جب تک کہ وہ تہذیب کسی نامی جسم کی طرح مر نہ جائے اور اس میں قوت حیات باقی نہ رہے۔ جس طرح حبشیوں کا رنگ سیاہ ہوتا ہے اور شمالی یورپ کے

لوگوں کی آنکھیں نیلی ہوتی ہیں اسی طرح ہر تہذیب اپنا انداز اور رنگ رکھتی ہے جو قدرت اسے عطا کرتی ہے ۔ اس میں کسی کے منصوبے یا ارادے کو مطلق دخل نہیں اسپنگلر کے نزدیک تہذیبیں اس طرح پیدا ہوتی اور مرتی ہیں جیسے جنگلی خود رو پھول، جو خود بخود کھلتے ہیں اور اپنی بہار دکھاکر مرجھا جاتے ہیں اور جس مٹی نے انہیں جنم دیا تھا اسی کا جز بن جاتے ہیں۔ قدرت کا کارخانہ جس طرح نباتات کی دنیا میں چلتا ہے اسی طرح انسانی دنیا میں بھی چلتا ہے ۔ دونوں جگہ فطرت کے قانون کارفرما ہوتے جن سے مفر ممکن نہیں- دراصل اسپنگلر کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ اس نے فطری اور تاریخی عمل میں فرق و امتیاز نہیں کیا ۔ فطری عمل میں ماضی ہمیشہ کے لئے فنا ہوجاتا ہے، لیکن تاریخی عمل میں ماضی حال کا جز بن جاتا ہے - یونانیوں اور عربوں کے علوم و فنون آج بھی زندہ ہیں ۔ تاریخی فکر نے انہیں زندہ رکھا ہے ۔ تہذیب کی ایک تہ پر دوسری تہ جمتی ہے اور اسی طرح یہ سلسلہ برابر جاری رہتا ہے - تاریخی فکر و عمل میں انسانی ذہن بازآفرینی کرتا ہے اور اس طرح ماضی حال میں سمو جاتا ہے ۔

ٹائن بی نے اپنی معرکۃالآرا تصنیف «مطالعۂ تاریخ» میں تہذیبوں کے عروج و زوال پر جو بحث کی ہے اس میں اس کا طریق تحقیق بھی اسپنگلر کی طرح ثبوتی ہے - وہ واقعات کے انبار میں قوانین تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے - اس نے بھی تاریخ کو اسپنگلر کی طرح عالم گیر لحاظ سے پیش کیا ہے ۔ ان دونوں میں اور ایچ جی ویلس کی عالم گیر تاریخ میں بنیادی فرق ہے - ان دونوں کے یہاں مسلسل ترقی کا تصور موجود نہیں جو ایچ جی ویلس کی عالم گیر تاریخ کی خصوصیت ہے ۔ انسانیت کی ترقی کا تصور انیسویں صدی کے لبرل فلسفے کا جز تھا جسے بعد میں شبہ کی نظر سے دیکھا گیا کہ آیا واقعی مسلسل ترقی تاریخ میں ملتی ہے یا نہیں - ایچ جی ویلس مسلسل ترقی کے اصول کا علمبردار تھا۔ اسپنگلر تو بالکل ہی اس کے خلاف تھا لیکن ٹائن بی نے درمیانی راہ اختیار کی - وہ اسپنگلر کی طرح یہ تو نہیں کہتا کہ اگر کوئی تہذیب مرگئی تو ہمیشہ کے لئے مرگئی اور کسی دوسری تہذیب کی شکل میں وہ اپنی زندگی کے عناصر پیوست نہیں کرسکتی - اس کے ساتھ ہی وہ ایچ جی ویلس کی طرح یہ بھی ماننے کو تیار نہیں ہے کہ انسانی تاریخ مسلسل ترقی اور ارتقا کی داستان ہے ۔

ٹائن بی کے نزدیک تاریخ کا موضوع سوسائٹی ہے، جو تہذیب پر حاوی ہے ۔ اس طرح گزشتہ چھ ہزار سال میں اکیس تہذیبیں وجود میں آچکی ہیں - موجودہ زمانے

پانچ سوسائٹیاں یا تہذیبیں زندہ ہیں۔ مغربی یورپ کی مسیحی تہذیب، مشرقی یورپ کی
ں بازنطینی تہذیب، چینی تہذیب جو پورے مشرق بعید میں پھیلی ہوئی ہے، ہندو تہذیب
اسلامی تہذیب۔ ان تہذیبوں میں مغربی یورپ اور مشرقی یورپ کی کمیونسٹ تہذیب
ِک اور فعال ہیں اور باقی تین تہذیبیں زندہ تو ہیں لیکن ان دونوں کی خوشہ چیں
۔ مشرقی یورپ کی روس کی تہذیب کے متعلق ٹائن بی کا خیال ہے کہ یہ مشرقی
پ کی مسیحی تہذیب کی بازنطینی شاخ ہے۔ ان دونوں تہذیبوں کا ماخذ یونانی رومی
۔ مشرقی یورپ کی بازنطینی تہذیب کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی ہے کہ مغربی
پ کی تہذیب کے مقابلے میں اپنا علیحدہ وجود برقرار رکھے۔ اس غرض کے لئے
ں اس نے اور دوسری تدبیریں اختیار کیں، اسکی یہ تدبیر بھی رہی ہے کہ مغربی یورپ کی
ٹالوجی کو اختیار کرے اور اپنائے۔ اس کی دو واضح مثالیں ملتی ہیں، ایک پیٹر اعظم
، زمانے میں اور دوسری کمیونسٹوں کے موجودہ دور میں۔ پیٹر اعظم کے زمانے میں
رھویں صدی تک مغربی تہذیب نے جو سائنس اور ٹیکنالوجی میں ترقی کی تو اس کو
تا بھی ممکن تھا، اختیار کیا گیا۔ کمیونسٹ عہد میں مغربی یورپ کے صنعتی انقلاب کی تمام
بفیات شعوری طور پر پوری قوم پر طاری کی گئیں۔ روس میں یہ عمل ابھی اچھی طرح سے
را بھی نہ ہونے پایا تھا کہ دوسری جنگ عظیم شروع ہوگئی۔ اس اثنا میں مغربی یورپ کی
سیحی تہذیب نے جس کے دائرے میں امریکہ شامل ہے' ایٹمی قوت کا راز معلوم کرلیا۔
نہ ۱۹۴۵ع جب کہ ایٹمی قوت پہلی مرتبہ جاپان کے خلاف استعمال ہوئی دنیا کی تاریخ
یں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اسی سال دوسری جنگ عظیم ختم ہوئی، لیکن دوسرے
سنعتی انقلاب کا آغاز ہوا جسے تاریخ کا نیا موڑ کہنا چاہئیے۔ اس دوسرے انقلاب
کے سامنے پہلا صنعتی انقلاب ماند پڑ جائیگا اس لئے کہ اس کی بدولت انسان کے ہاتھ میں
تنی قوت آجائے گی کہ پہلے کبھی اس کا وہم و گمان تک نہ تھا۔

ٹائن بی نے روسی بازنطینی تہذیب کی تین خصوصیات بتائی ہیں۔ پہلی یہ کہ
روسی اپنے کو دنیا کی منتخب قوم تصور کرتے ہیں' حال ہی کے زمانے سے نہیں بلکہ
قدیم زمانے سے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ روسی اپنے کو ہمیشہ راہ راست پر اور
مغرب کو گمراہ خیال کرتے رہے ہیں' چاہے وہ گذشتہ زمانے میں ہو جب کہ بازنطینی
مسیحیت اور لاطینی مسیحیت کی آویزش تھی یا موجودہ زمانے میں جب کہ سرمایہ دارانہ
نظام اور اشتراکی نظام کی آویزش ہے۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ پیٹر اعظم کے

زمانے سے روسیوں کی برابر یہ کوشش رھی ھے کہ ٹیکنالوجی میں مغرب کی نقالی کریں۔ چنانچہ اب روس نے ایٹمی قوت کے پوشیدہ راز بھی معلوم کرلئے ھیں اور وہ ٹیکنالوجی کے میدان میں اب مغرب سے پیچھے نہیں رھا ۔

اسپنگلر نے مغربی تہذیب کی بربادی کی پیشین‌گوئی کی تھی لیکن اس کے برخلاف ٹائن‌بی کا یہ خیال ھے کہ یہ تہذیب اپنے بقا کی کوئی نہ کوئی صورت ضرور نکال لے گی ۔ ایٹم کی قوت کا راز معلوم ھونے کے باعث انسان ایک خطرناک موڑ پر پہنچ گیا ھے جہاں اسے اپنے مستقبل کے متعلق فیصلہ کرنا ھے۔ اس کے نزدیک انسان کی اخلاقی اور روحانی بصیرت رواداری کے اصول کی مدد سے اسے تباھی سے بچا لے گی ۔ اگر انسانوں نے ایک خاندان کی طرح رھنا نہ سیکھا تو ان کی بربادی لازمی ھے۔ ضرورت ھے کہ اجتماعی انانیت کی روک تھام کی جائے اور ایسا بین‌الاقوامی ادارہ قائم کیا جائے جو مختلف قوموں کے مفاد میں ھم‌آھنگی پیدا کرسکے ۔ ٹائن‌بی نے یو ۔ این ۔او کے ادارے سے مستقبل کی بڑی امیدیں وابستہ کی ھیں۔ اس کے نزدیک تاریخی تغیرات انسانی ارادے کے تابع ھوتے ھیں لیکن ان کے پیچھے الہیٰ منصوبے کی کارفرمائی ھوتی ھے ۔ موجودہ زمانے میں ٹائن‌بی کی مذھب و عقیدت کی اپیل بجائے خود انقلاب آفریں ھے۔ اس کا کہنا ھے کہ موجودہ تہذیب اگر چاھے تو اپنے کو تباھی سے بچاسکتی ھے ، جو امید افزا پیغام ھے۔ وہ اپنے علمی مسلک کے متعلق ان الفاظ میں ذکر کرتا ھے : « میں زندگی کی پہیلی کو بوجھنے میں عقیدۂ جبر کا قائل نہیں ھوں ۔ میرا ایقان ھے کہ امید زندگی کے ساتھ وابستہ ھے ۔ جہاں زندگی ھے وھاں امید ھے ۔ خدا کی مدد سے انسان اپنی تقدیر کا مالک ھے ، کچھ حد تک بعض لحاظ سے » ۔

مغربی دنیا کا انسان خاص کر اپنے مستقبل کی طرف سے پرتشویش ھے ۔ جن حالات میں وہ زندگی بسر کررھا ھے ان کا اقتضا یہ ھے کہ تشویش پیدا ھو ۔لیکن رواداری اور تعاون کے ذریعے قومیں اپنے جھگڑوں کو طے کرسکتی ھیں ۔ اس کا امکان ھے کہ آزاد معیشت اور اشتراکیت کے درمیان مفاھمت کی صورت پیدا ھوجائے اور وجود باھمی (Co-existence) کے اصول کے مطابق مغربی تہذیب اور روسی بازنطینی تہذیب ایک دوسرے کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے گر سے واقف ھوجائیں جس کی مثالیں تاریخ میں ملتی ھیں - ازمنۂ وسطیٰ میں صلیبی جنگوں کے بعد مسیحیت اور اسلام نے اسی اصول پر تعلقات استوار کئے اور مذھبی جنگوں کے بعد پروٹسٹ‌انٹ‌ازم اور کیتھولک ازم نے بھی ایک دوسرے

کو گوارا کیا اور بعد میں زندگی کا سیکولرازم کا اصول اسی لئے وجود میں آیا کہ ایک مملکت کے رہنے والے مختلف مذاہب کے لوگ آپس میں مل کر زندگی گزار سکیں ۔

ٹائن بی کی تاریخ نویسی پر یہ تنقید عائد ہوتی ہے کہ اس کا سوسائٹی یا تہذیب کا تصور فطری ہے نہ کہ ذہنی - چنانچہ وہ اپنی تصانیف میں حیاتیات (بیالوجی) سے مثالیں اور تشبیہیں پیش کرتا ہے ۔ وہ تاریخ کو خارجی طور پر دیکھتا ہے اور جیسا دیکھتا ہے ویسا قلمبند کردیتا ہے ۔ اس کے نزدیک واقعات انسانی تجربوں پر مبنی نہیں ہوتے جو مورخ کے ذہن اور روح کا جز بن گئے ہوں - اس نے اپنے وسیع علم کی فلسفیانہ بنیادوں کو مضبوط نہیں کیا ۔ واقعہ یہ ہے کہ تاریخی واقعات بھی ذہنی عمل (Process) سے عبارت ہوتے ہیں جو ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلتا رہتا ہے ۔ یہ ذہنی عمل ہی تاریخ کی جان ہے ۔ اگر مورخ نے اسے نظرانداز کردیا تو وہ اصلیت سے دور ہوجائے گا ۔ تاریخ تمام عالم کی ایک تخیلی تصویر ہے جو زماں و مکاں کے چوکھٹے کے اندر حرکت کی حالت میں ہے ۔ بعض اوقات انسان اپنے ارادے سے اپنے مقصد کا تعین کرتا ہے لیکن اس مقصد کے تحت اس سے جو اعمال سرزد ہوتے ہیں وہ ہمیشہ اس کے ارادے کے مطابق نہیں ہوتے ۔ اسے ہم کبھی اتفاق سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی تاریخی لزوم سے ، اور اہل مذہب اسے الہی مشیت کہتے ہیں ۔ چاہے انہیں کچھ کہا جائے ، یہ سب چیزیں انسانی عمل سے ماوراء ضرور ہیں ۔

جب جدید انسان تاریخی ترقی کا ذکر کرتا ہے تو اس کے پیش نظر عقل اور روشن خیالی کی ترقی ہوتی ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ اس کے وسائل اور اس کی قوت ایسے لزوم کا نتیجہ ہیں جو کائنات پر حاوی ہے - سیزر بھی باوجود اپنے جلال و اقتدار کے اپنے آپ کو تقدیر کے ہاتھ میں کھلونا سمجھا کرتا تھا ۔ سیزر نے وسیع تراج کے بعد امن و اماں قائم کیا تھا جس کے زیر سایہ کچھ دنوں کے لئے رومن تہذیب کے مقاصد کو فروغ حاصل کرنے کا موقع ملا ۔ لیکن چونکہ اس تہذیب کی اندرونی قوت حیات زائل ہوچکی تھی، وہ زیادہ عرصے تک اپنا وجود برقرار نہ رکھ سکی ۔ مسیحیت نے زندگی کا نیا پیغام پیش کیا اور رومن تہذیب کو، جس کا ڈنکا ساری دنیا میں بجتا تھا، درویشانہ مسلک کے سامنے ہار ماننی پڑی ۔ اس عہد کی اصلی تخلیقی قوت کا مظہر سیزر نہیں ، حضرت مسیح ہیں ۔ اسی طرح چند صدی بعد مغربی ایشیا میں تخلیقی قوت کا اظہار آنحضرت محمد کی حیاتِ طیبہ میں ہوا نہ کہ ہرقل اور خسرو کی زندگی میں ۔ ان دونوں

پیغمبروں کی تعلیمات میں حقیقی تخلیقی آزادی کو اظہار کا موقع ملا جو زندگی کا جوہر بن گئی ہو اور جس سے انسانی وجود اجاگر ہوا ۔ اس تخلیقی آزادی ہی کی بدولت انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ آزاد ارادے سے جو کرتا ہے وہی اس کا لزوم ہے جو اس کے اندر مضمر تھا ۔ دراصل آزادی کا تصور بجائے خود تخلیق کے تصور پر مبنی ہے جس کی تہ میں یہ ہے کہ خدا نے دنیا میں انسان کو آزاد پیدا کیا، اور وہ آزادی کی بدولت اپنی تقدیر کا تحقق کرتا ہے ۔ اگر کوئی شخص اندرونی آزادی پر کامل یقین رکھتا ہے جو ہر قسم کے خارجی قطری لزوم سے زیادہ موثر ہے ، تو جب کبھی وہ اپنے ضمیر کی آواز پر لبیک کہے گا تو مقصد تخلیق کی تکمیل کرے گا ۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسانی روح کی تخلیقی آزادی کا تصور جو تاریخ میں ظہور پذیر ہوتا ہے ' مذہبی نوعیت رکھتا ہے لیکن تاریخ اور تقدیر کے مسائل کا حل اسی میں مضمر ہے ۔ انسان کا تخلیقی ولولہ اسے جس منزل تک لے جاتا ہے وہی اس کی آزادی کی حد قرار پاتی ہے ۔

(باقی آیندہ)

سرسید احمد خاں کا ایک قدیم فوٹو

سرسید نے یہ فوٹو خلیق احمد صاحب نظامی کے دادا مولوی فرید احمد صاحب نظامی (مرحوم) کو دیا تھا اور اس کی پشت پر اپنے دستخط بھی کئے تھے۔ مولوی فرید احمد صاحب کے متعلق ڈاکٹر مولوی بشیر الدین مرحوم نے لکھا ھے «سرسید کا عشق تو ان کی رگ رگ میں سمایا تھا۔ وہ ان بزرگوں میں تھے جنھوں نے سرسید کے مشن کو خاموشی کے ساتھ ترقی دی»۔ البشیر ۲۲ دسمبر ۱۹٤۲، ص ۲

مکاتیب سر سید

از

اکبر علی خاں، ریسرچ اسکالر، شعبۂ فارسی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

سر سید کی علی گڑھ تعلیمی تحریک کے سلسلے میں مختلف والیان ریاست اور امرا سے خط و کتابت رہی ہے ۔ اسی ذیل کے چند خطوط جو نواب کلب علی خاں والی رام پور کے نام ہیں، رام پور رضا لائبریری میں محفوظ ہیں ۔ ساتھ ہی چند جوابات بھی دستبرد زمانہ سے بچ گئے ہیں جو نواب صاحب کی طرف سے سرسید کو لکھے گئے ۔ ان خطوط سے نواب صاحب کی سر پرستی اور مختلف عطیات کی تفصیل ملتی ہے ۔ انشاءاللہ جلد ہی یہ سارا مواد «فکر و نظر» کے صفحات پر پیش کیا جائے گا ۔ فی الحال دو خطوط ملاحظہ فرمائیے جن میں سے دوسرا خط انگریزی میں ہے ۔

(۱)

از مقام بنارس
۱۲ مارچ سنہ ۱۸۷٤ع

بحضور فیض ظہور بندگانعالی متعالی حضور عالی جناب نواب صاحب بہادر دام اقبالہم، بعد ادای آداب و تسلیمات عرض پرداز ہے حضور کی ملازمت اور حضور نے جو فیاضی مدرسۃ العلوم مسلمانان کی نسبت فرمائی اوس کی اطلاع حضور عالی جناب لارڈ نارتھ بروک ویسرائے و گورنر جنرل آف انڈیا دام اقبالہم کو کی گئی تھی ۔ اوس کے جواب میں جو چٹھی آئی ہے حضور کے ملاحظہ کو بھیجتا ہوں ۔ بعد ملاحظہ واپس مرحمت ہو ۔ فقط ۔

چھٹی مارچ کو جو اجلاس کمیٹی کا ہوا تھا اوس اجلاس میں کمیٹی نے حضور
کے پٹرن ہونے سے اعزاز حاصل کیا ہے۔ اوس کی رویداد وغیرہ کاغذات حضور کی نذر
کے لیے مرتبِ ہو رہے ہیں۔ عنقریب روانۂ حضور ہونگے ۔ زیادہ حد ادب -

خدا حضور کو ہمیشہ سلامت رکھے، امین

عرض ــــــــــــ ے

کمترین عقیدت مندان سید احمد

(٢)

The Mohammadan Anglo-Oriental College Fund Committee

Under the Patronage of

H. H. NAWAB MUHAMMAD KALB ALI KHAN BAHADUR OF RAMPUR

Benaras 14 March, 1874

To

His Highness Haji Haramain Sharifain
Nawab Muhammad Kalb Ali Khan Bahadur
Farzand-i-Dilpizir Daulat-i-Inglishia,
Rampore.

May It please your Highness,

I have the honour to inform your Highness that His Honour Lieutenent Governor of the N. W. Provinces, has been pleased to grant as an offer to our Committee a piece of ground (76 acres) at Aligarh for the construction of the College and the Park theron.

I have the honour to be,
Your Highness's most obedient Servant,
SYED AHMAD
Secretary.

دیوان حـافظ

از

جناب خلیق احمد نظامی ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

«دیوان حافظ» کا یہ نسخہ جو آج سے چار سو سال قبل یعنی ۹۷۱ ھ مطابق ۱۵۶۳ع میں عبدالرحمن کاتب نے نقل کیا تھا اور جو شاہ جہاں کے کتب خانہ کی زینت رہ چکا ہے ، اب مسلم یونیورسٹی کے کتب خانہ (فارسیہ ، لٹن ، نظام ۱۲۴) میں محفوظ ہے۔

«دیوان حافظ» کے قدیم ترین نسخے جو ۸۱۳ ھ / ۱۴۱۰ع اور ۸۱۴ ھ / ۱۴۱۱ع کے درمیان نقل ہوئے ہیں ایا صوفیہ اور برٹش میوزیم کی لائبریریوں میں ملتے ہیں ۔ ان کے بعد کتب خانۂ آصفیہ کا نسخہ ہے جو چار سال بعد یعنی ۸۱۸ ھ میں نقل ہوا تھا ، اس نسخہ کا تفصیلی تعارف ڈاکٹر نذیراحمد، صدر شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی نے اپنے ایک فاضلانہ مقالہ میں کرایا ہے (مجلۂ علوم اسلامیہ جلد ۱ نمبر ۲ ص ۵۸ - ۶۸) ۔ قونیہ کا نسخہ سنہ ۸۴۹ھ میں اور خلخالی کا نسخہ ۸۲۸ھ میں مکمل ہوا ۔ پیش نظر نسخہ گو نسخۂ خلخالی سے تقریباً ۱۴۳ سال بعد تیار ہوا ہے ، لیکن قدامت کے اعتبار سے پھر بھی اہم ہے ۔ اور شاہی کتب خانہ سے متعلق ہونے کی بنا پر گمان غالب ہے کہ یہ نسخہ بھی مستند اور معتبر نسخوں کی مدد سے تیار کیا گیا ہوگا ۔

شاہان مغلیہ کو « دیوان حافظ » سے ادبی اور اعتقادی دونوں طرح کا تعلق تھا ۔ اس کے بےشمار اشعار ان کے نوک زبان تھے اور وہ بڑا لطف اےلے کر ان کو پڑھتے تھے ۔ دوسری طرف ہر نازک موقع پر وہ فال کے ذریعہ «لسان‌الغیب» سے رہنمائی حاصل کرتے تھے ۔ اکبر کے متعلق ابوالفضل نے لکھا ہے :

«و از کتب نظم مثنوی مولوی و دیوان لسان‌الغیب خود بسعادت روان می خوانند و از حقائق و لطائف آن التذاذ می یابند» (اکبر نامہ جلد ۱ ص ۲۷۱)

ایک موقع پر جہانگیر لکھتا ہے :

«در بسیاری از مطالب بدیوان خواجه رجوع نموده ام و بحسب اتفاق انچه برآمده نتیجه مطابق همان بنشیده و کم است که تخلف نموده»

بانکی پور کے کتب خانہ میں دیوان حافظ کا ایک نسخہ ہے جو ہمایوں اور جہانگیر کے پاس بھی رہا ہے- دونوں مغل بادشاہوں نے اپنی کئی فالیں اور یادداشتیں مع تاریخ، اس کے حاشیہ پر اپنے قلم سے لکھی ہیں - پیش نظر دیوان کا حاشیہ ضایع ہوچکا ہے اس لئے یقین سے تو نہیں کہا جاسکتا، لیکن ممکن ہے کہ شاہان مغلیہ بالخصوص شاہ‌جہاں نے اس نسخہ کو فال دیکھنے کے لئے استعمال کیا ہو[1] -

مسلم یونیورسٹی کے کتب‌خانہ کا یہ نسخہ خطاطی کے بہترین نمونوں میں سے ہے - کاتب نے دائروں کے تناسب اور نقطوں کی ترتیب کا خیال رکھکر اس کے حسن کو دوبالا کردیا ہے - کل اوراق ١١٧ ہیں - ہر صفحہ پر ١٣ یا ١٤ اشعار درج ہیں - خاتمہ پر کاتب نے اپنا نام اس طرح لکھا ہے :

« الفقیر المذنب عبدالرحمن الکاتب غفر ذنوبه وستر عیوبه فی شهور سنة ٩٧١ »

آخری صفحہ پر شاہ‌جہاں کی دو مہریں ثبت ہیں- « عرض دیدہ شد » بھی کئی جگہ لکھا ہوا ہے- کتاب میں تین تصویریں بھی شامل ہیں جن کو دیکھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ غالباً اس نسخے میں اور تصویریں بھی شامل رہی ہوں گی جو بعد کو ضایع ہوگئیں- ایک تصویر کی پیشانی پر یہ شعر درج ہے[2] -

کنون که میدمد از بوستان نسیم بهشت
عفا الله (کذا) از می لعل و بتان حور سرشت

نیچے یہ شعر ہے :

گدا چرا نزند لاف سلطنت امروز
که خیمه سایهٔ ابرست و بزمگه لب کشت

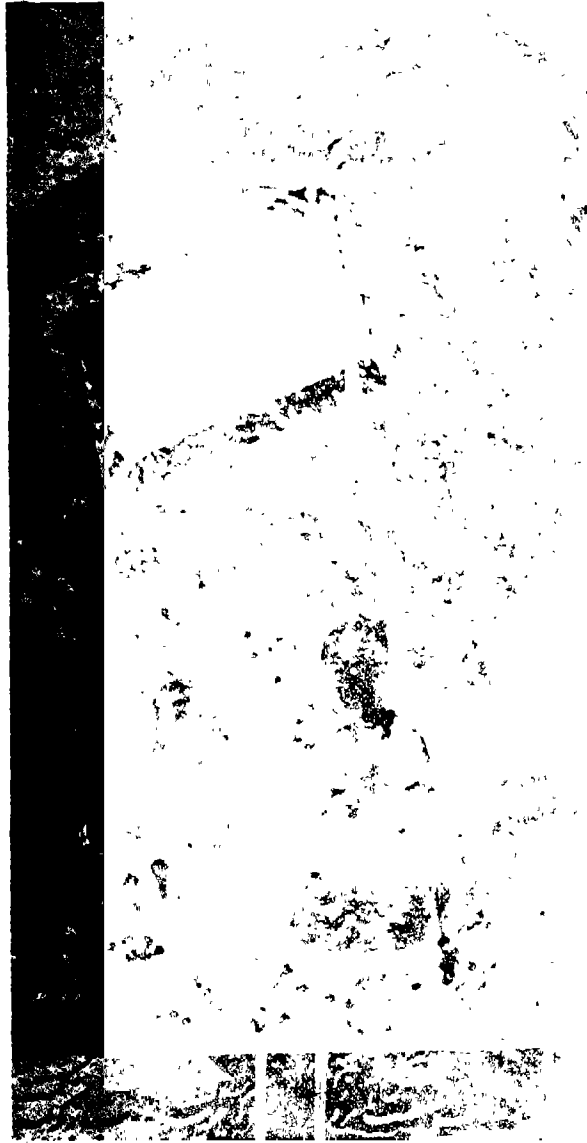
دوسری تصویر کا عنوان ہے :

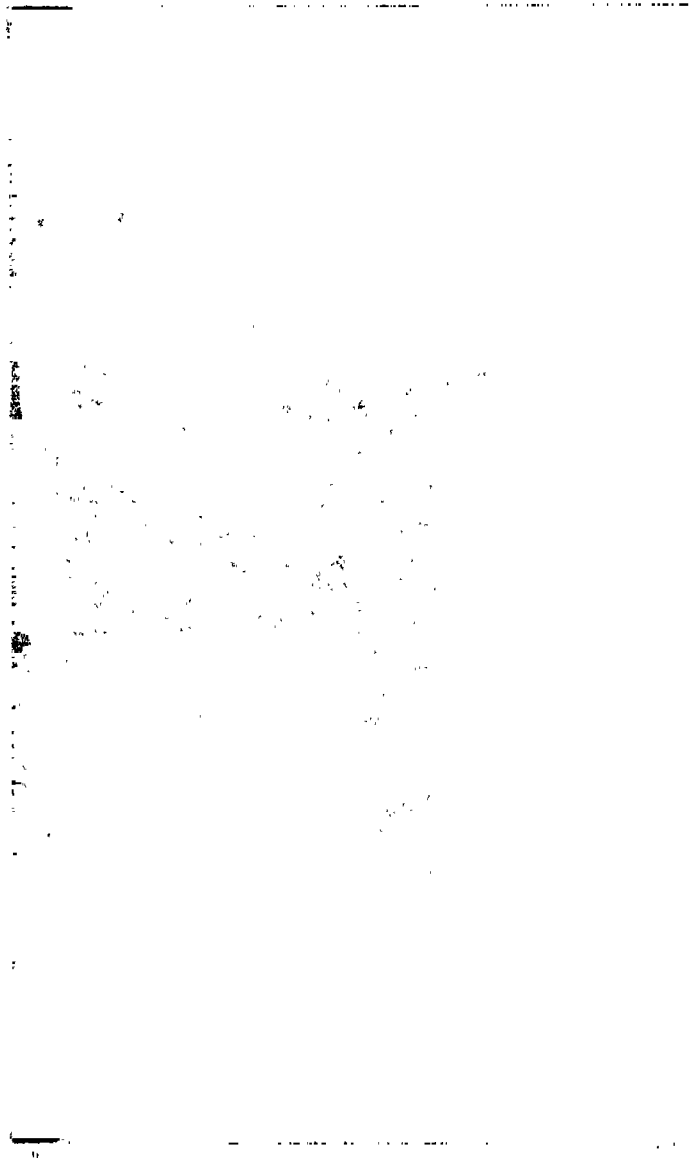
در عهد پادشاه خطا بخش جرم پوش
حافظ قرابه کش شد و مفتی پیاله نوش

---

١ « دیوان حافظ » کو تفاول کے لئے اسلامی ممالک میں کثرت سے استعمال کیا گیا ہے « کشف الظنون » میں حاجی خلیفہ نے بتایا ہے کہ محمد بن شیخ ہروی نے ایک رسالہ لکھا تھا جس میں خواجہ حافظ کے لسان‌الغیب ہونے کا ثبوت دیا تھا اور اُن کے دیوان سے بہت سی فالیں جو صحیح ثابت ہوئی ہیں، جمع کی تھیں - مولانا حسین کفوی (م سنہ ٩٨٠ ھ) نے اس قسم کی ایک کتاب ترکی زبان میں لکھی تھی -

٢- مرزا محمد قزوینی اور دکتر قاسم غنی کے مرتبہ دیوان میں یہ شعر اس طرح دیا ہوا ہے :

کنون که میدمد از بوستان نسیم بهشت
من و شراب فرح بخش و یار حور سرشت

دیوان حافظ کا ایک مصور صفحہ

دیوان حافظ کا آخری صفحہ

دیوان حافظ کے آخر میں شاہجہاں کے دستخط اور دوسری تحریریں

تیسری تصویر کا عنوان ہے:

دو یار زیرک و از بادۂ کہن دو منی
فراغتی و کتابی و گوشۂ چمنی

شاید ہی فارسی کے کسی دوسرے شاعر کے کلام میں اتنے الحاقی اشعار داخل ہوئے ہوں جتنے کہ حافظ کے دیوان میں۔ دور جدید کے بعض فارسی تنقید نگاروں نے ان الحاقی اشعار کے تعین اور دریافت میں بڑی کاوشیں کی ہیں۔ رضا قلی کا خیال ہے کہ سلمان ساوجی (م ۷۷۸ ھ) کے دیوان کا کچھ حصہ حافظ کے دیوان میں شامل کردیا گیا، بعض محققین کا خیال ہے کہ سلطان مرزا شاہرخ کے درباری شاعر حافظ حلوائی کی بعض غزلیں دیوان حافظ شیرازی میں داخل ہوگئی ہیں۔ اہلی شیرازی و سعدی وغیرہ کی غزلیں اور حد یہ ہے کہ خیام کی رباعیات تک حافظ سے منسوب کی گئی ہیں۔ اس صورت حال کے پیش نظر جب حافظ کے دیوان کا کوئی نسخہ دستیاب ہوتا ہے تو سب سے پہلے یہی خیال آتا ہے کہ رائج نسخے سے مقابلہ کرکے یہ معلوم کیا جائے کہ دونوں میں اختلافات کی نوعیت کیا ہے۔ یہاں اس تفصیلی مقابلہ کا موقع تو نہیں ہے لیکن نمونہ کے طور پر ردیف ت کے بعض اختلافات مرزا محمد قزوینی اور ڈکٹر قاسم غنی کے ایڈیشن سے مقابلہ کرنے کے بعد پیش کئے جاتے ہیں۔

مطبوعہ نسخہ میں ردیف ت کی ۸۱ غزلیں ہیں۔ مخطوطہ میں ۲۶ غزلیں ہیں جن میں سے مندرجہ ذیل ۲۴ مشترک ہیں:

ع آں ترک پری چہرہ کہ دوش از برما رفت
ع ای نسیم سحر آرامگہ یار کجاست
ع بدام زلف تو دل مبتلای خویشتن است
ع صبا اگر گذری افتدت بکشور دوست
ع شربتی از لب لعلش نچشیدیم و برفت
ع صبحدم مرغ چمن باگل نو خاستہ گفت
ع شگفتہ شد گل حمرا و گشت بلبل مست
ع شنیدہ ام سخنی خوش کہ پیر کنعاں گفت
ع سر ارادت ما و آستان حضرت دوست
ع گل در بر و می در کف و معشوقہ بکامست

ع کنون که برکف گل جام بادهٔ صافست
ع یارب سببی ساز که یارم بسلامت
ع یارب این شمع دلفروز ز کاشانهٔ کیست
ع مطلب طاعت و پیمان صلاح از من مست
ع مردم دیدهٔ ما جز برخت ناظر نیست
ع ماهم این هفته برون رفت و بچشمم سالیست
ع حال دل با تو گفتنم هوس است
ع منم که گوشهٔ میخانه خانقاه منست
ع مرحبا ای پیک مشتاقان بده پیغام دوست
ع مارا ز خیال تو چه پروای شرابست
ع لعل سیراب بخون تشنه لب یار منست
ع کنون که میدمد از بوستان نسیم بهشت
ع کس نیست که افتادهٔ آن زلف دوتا نیست
ع دل سرا پردهٔ محبت اوست

مندرجۂ ذیل دو غزلیں جو اس مخطوطہ میں شامل ہیں ، قزوینی کے ایڈیشن میں نہیں ہیں :

ع غمش تا در دلم ماوا گرفتست
ع برآن خجسته نظر کز پی سعادت رفت

« آن ترک پری چہرہ » والی غزل میں ایک شعر مخطوطہ میں اس طرح دیا ہے :

احرام چه بندیم چو آن قبله نه اینجاست
در سعی چه کوشیم چو از کعبه صفا رفت

لیکن مطبوعہ ایڈیشن میں اس کا دوسرا مصرع اس طرح درج ہے :

در سعی چه کوشیم چو از مروه صفا رفت

« ای نسیم سحر » والی غزل میں یہ شعر جو مطبوعہ ایڈیشن میں دیا ہوا ہے ، قلمی نسخہ میں نہیں ہے :

باز پرسید ز گیسوی شکن در شکنش
کاین دل غمزده سرگشته گرفتار کجاست

ایک شعر قزوینی نے اس طرح دیا ہے :

ساقی و مطرب و می جملہ مہیاست ولی
عیش بی یار مہیا نشود یار کجاست

لیکن قلمی نسخہ میں یہ اس طرح نقل ہوا ہے :

بادہ و مطرب و گل جملہ مہیا ست ولی
عیش بی یار مہیا نشود یار کجاست

« صبا اگر گذری افتدت » والی غزل میں دو اشعار کا فرق ملاحظہ ہو :

قزوینی ایڈیشن	قلمی نسخہ
دگر چنانکہ درآن حضرتت نباشد بار	دگر چنانکہ درآن حضرتت نباشد بار
برای دیدہ بیاور غباری از در دوست	بدیں دو دیدہ بیاور غباری از رہ دوست
من گدا و تمنای وصل او ہیہات	من گدا و تمنای وصل او ہیہات
مگر بخواب ببینم خیال منظر دوست	کجا بہ چشم ببینم جمال و منظر دوست

« شربتی از لب لعلش نچشیدم » والی غزل کے اختلافات ملاحظہ ہوں :

قزوینی ایڈیشن	قلمی نسخہ
عشوہ دادند کہ برما گذری خواہی کرد	عشوہ میداد کہ از کوی فلانی بروم
دیدی آخر کہ چنین عشوہ خریدیم و برفت	دیدی آخر کہ چنان عشوہ خریدیم و برفت

« صبحدم مرغ چمن با گل نو خاستہ گفت » والی غزل میں ایک شعر اس طرح درج ہے :

گر طمع داری ازین جام مرصع می لعل
دُر و یاقوت بنوک مژہات باید سفت

قزوینی نے اس شعر کو اس طرح لکھا ہے :

گر طمع داری از آن جام مرصع می لعل
ای بسا دُر کہ بنوک مژہات باید سفت

« شگفتہ شد گل حمرا » والی غزل میں قزوینی نے ایک، شعر یہ بھی دیا ہے :

شکوہ آصفی و اسب باد و منطق طیر
بباد رفت و ازو خواجہ ہیچ طرف نبست

پیش نظر نسخہ میں یہ شعر نہیں ہے ۔ اسی غزل کا ایک مصرع ہے :

ازین رباط دو در چوں ضرورتست رحیل

قلمی نسخه میں یه مصرع اس طرح ھے :

ازیں رباط دو در چوں مقررست رحیل

« شنیدہ ام سخنی خوش که پیر کنعاں گفت » والی غزل میں قزوینی نے ایک مصرع اس طرح لکھا ھے :

که تخم خوشدلی اینست پیر دهقان گفت

قلمی نسخه میں یه مصرع اس طرح ھے :

که تخم خوشدلی انسیت که پیر کنعان گفت

« سرارادت » والی غزل میں قزوینی نے ایک شعر یه بھی شامل کیا ھے جو قلمی میں نہیں ھے :

رخ تو در دلم آمد مراد خواهم یافت

چرا که حال نکو در قفای فال نکوست

مندرجۂ بالا اختلافات بعض نمونے کے طور پر پیش کئے گئے ۔ اس قلمی نسخه کا اگر مطبوعه ایڈیشن سے تفصیلی مقابله کیا جائے تو « حافظیات » میں ایک مفید اضافه ھوگا۔

[illegible] نے مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ میں چھپوا کر
دفتر پرووائس چانسلر علی گڑھ سے شائع کیا

فکر و نظر
اکتوبر
۱۹۶۱ء
شائع کردہ

جلد ۲ نمبر ٤

فکر و نظر

اکتوبر ۱۹٦۱

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپئے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ دو روپئے (علاوہ محصول ڈاک)

فکرو نظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت
ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی و سکریٹری ادارۂ فکر و نظر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
کے پتے پر کی جائے

فہرست مضامین

ادب اور تاریخ

از

جناب اسلوب احمد صاحب انصاری، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

دنیا کے عظیم ادب پر ہم دو حیثیوں سے نظر ڈال سکتے ہیں ۔ مختلف زبانوں میں لکھے ہوئے ادبی کارنامے ایک ہمہ‌گیر نظام (Order) کا حصہ ہیں ۔ جس پر ہم ایک کل کے طور پر حکم لگا سکتے ہیں ۔ ایسا کرتے وقت ہم زمان و مکان کی پابندیوں کو مدنظر نہیں رکھتے ، بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ انسانی فطانت کا جوہر ان سب میں مشترک ہے ۔ اور یہی ان کے درمیان رابطۂ اتحاد ہے ۔ یہ گویا ان پر ابدیت (Eternity) کے نقطۂ نظر سے غور کرنا ہے ۔ اور یہ دراصل اعتراف ہے ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ شخصیت کا ، اور اس پورے نظام کا بھی جس کا وہ شخصیت ایک جزو ہے ۔ ایسے نظام میں ہومر کی الیڈ (Iliad) ، رومی کی مثنوی ، کالیداس کی شکنتلا ، گوئٹے کا فاؤسٹ ، شیکسپیئر کا میکبتھ (Macbeth)، بالزک کا بوڑھا گوریو (Old Goriot) اقبال کی نظم «لینن سے خطاب» اور ٹالسٹائے کا «جنگ اور امن» بلا کسی امتیاز کے شامل ہیں ۔ متوازی طور پر یہ نقطۂ نظر بھی صحیح ہے کہ یہ سب کارنامے تاریخ کے ایک خاص نقطہ پر وجود میں آتے ہیں، یعنی مخصوص تاریخی اور مادی حالات کی پیداوار ہیں ۔ ان کی تخلیق اور ان کا ارتقاء مختلف ادوار اور مختلف معاشرتی ڈھانچوں میں ہوا ہے ۔ اور اس لئے ان کی تفہیم کے لئے ان دونوں کے متعلق واقفیت بہم پہنچانا ضروری ہے ، مثلاً ہومر اور دوسرے یونانی فن کاروں کو سمجھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ یونان میں جمہوریت کا تصور کیا تھا ۔ اور عام طور پر دیوتاؤں، عورتوں اور غلاموں کے بارے میں یونانی کیا خیالات رکھتے تھے یا مثلاً دانتے کے سلسلہ میں یہ جاننا ضروری ہے کہ از منۂ وسطیٰ میں انفس و آفاق کے بارے میں کیا تصورات رائج تھے ۔ ورجل کے سلسلہ میں یہ جاننا ضروری ہے کہ سلطنت روما کی اس زمانہ میں کیا اہمیت تھی ۔ ڈکنس (Dickens) کے بارے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ صنعتی انقلاب نے انگریزی سماج میں عام انسانوں، خاص طور پر نچلے طبقے کے لئے کیا مسائل پیدا کر دئیے تھے ۔ یہ طریق عمل بالکل جائز

اور منطقی ہے ۔ کیونکہ ادبی کارنامے محض خلاء میں وجود میں نہیں آتے ، بلکہ ہم عصری میلانات سے گہرے طور پر وابستہ ہوتے ہیں ۔ اور ان کی تفہیم کے لئے ہمیں نفسیات کے اس عمل کی ضرورت پیش آتی ہے جسے (Empathy) کہا جاتا ہے ، یعنی تخیل کے ذریعہ اپنے آپ کو کسی شے یا شخص کے اندر داخل کرنا ۔ یہ عمل ہر اس ادبی کارنامہ کے متعلق کرنا ہوتا ہے جو کسی ایسے دور میں تخلیق کیا گیا ہے ، جو تاریخی طور پر ہم سے بعید ہے ۔

اب اس ذہنی اور تخیلی نفوذ کی عملی تدابیر کیا ہیں؟ انہیں ہم آسانی کی خاطر چار عنوانات کے ماتحت تقسیم کر سکتے ہیں :

(الف) معاشرتی اور سیاسی تاریخ
(ب) تاریخ تصورات
(ج) علم الاصنام
(د) لسانی تاریخ

اگر یہ بات صحیح ہے کہ ادب کی تخلیق ایک معاشرتی مظہر بھی ہے اور ادب کی اقدار ، زندگی کی اقدار کے اندر ، وقت اور ہمیشگی ، دونوں کے اعتبار سے پیوست ہیں ، تو ہمیں کسی بھی ادبی کارنامے کے سلسلے میں ، اسے اس کی معاشرتی اور سیاسی تاریخ کے چوکھٹے کے اندر رکھنا پڑیگا ۔ جیسا کہ اس سے پہلے بھی کہا گیا ، ہر تاریخی دور ، برتاؤ اور عمل کا ایک خاص معیار اور سانچہ رکھتا ہے ۔ اور یہ متعین ہوتا ہے ، سماجی زندگی کے مقام ارتقاء اور اس کے تقاضوں سے ۔ اور ان کا رنگ ادبی کارنامہ میں بالواسطہ طور پر جھلک سکتا ہے ۔ سیاسی تاریخ کی اہمیت معاشرتی تاریخ کے مقابلہ میں کم ہے ، کیونکہ دراصل سیاسی تاریخ صرف اسی حد تک اہم ہے ، جس حد تک کہ اس سے باہمی تعلقات کے ڈھانچے میں تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں ۔ اور معاشرتی ادارے بدلتے ہیں ۔ گویا سیاست کی اہمیت بجائے خود نہیں ہے ، بلکہ منحصر ہے ، ان معاشرتی اور تمدنی شیون پر جو ان کے نتیجے کے طور پر وجود میں آتے ہیں ۔ ادبی کارناموں کی تاویل (Exegesis) کے سلسلے میں ان شیون کا تجزیہ اور علم ضروری ہے ۔

لیکن اس سلسلہ میں تاریخ تصورات (History of Ideas) کی اہمیت کسی قدر زیادہ ہے ۔ ادبی کارنامہ میں مجرد تصورات نہیں پائے جاتے ، نہ انہیں ادبی کارناموں سے اخذ کرنا اور انہیں ان کا نقطۂ ارتکاز (Point of focus) سمجھنا درست ہے ۔ فکری اور فلسفیانہ تجرید

ان کارناموں میں بار نہیں پاتی ، ایسے تصورات (Abstractions) ادبی کارناموں کے لئے ایک ڈھانچہ فراہم کرتے ہیں۔ ان میں صرف ایسے ہی تصورات کا گذر ممکن ہے، جو عام شعور کا حصہ بن چکے ہوں اور ذہنی آب‌وہوا کے مترادف کہے جاسکیں۔ پھر ادبی کارناموں میں وہ انتہائی محسوسیت اور تجسیم کے ساتھ پیش کئے جاتے ہیں، اور جذبات اور تخئیلی شعور کے وسیلہ سے راہ پاتے ہیں۔ لیکن تاریخ تصورات سے ہمیں ایک کلید ضرور ہاتھ آجاتی ہے۔ مثلاً انگریزی کے رومانی شاعروں کے یہاں ہمیں بعض سیاسی خیالات کا عکس ملتا ہے جو انقلاب فرانس اور روسو کی تحریروں کے زیراثر عام شعور میں رچ بس گئے تھے۔ ورڈزورتھ، کالرج یا شیلے اور بائرن کی شاعری میں ہمیں ان خیالات کے جو مرتعش سائے ملتے ہیں اور جتنے دلفریب انداز سے ایک جمہوری جنت کا تصور ابھرتا ہے ، وہ سیاسی مفکرین کے خیالات سے مختلف ہے۔، اور زیادہ موثر ہے۔ ورجل اور دانتے کے یہاں تصورات کا جو ڈھانچہ ملتا ہے وہ بالترتیب سلطنت روما اور کیتھولک چرچ (Catholic Church) کی دین ہے۔ انگریزی شاعر چاسر کی کہانیوں (The Cannterbury Tales) کے پس‌پشت ہمیں نہ صرف ازمنۂ وسطیٰ کے سماج کا طبقاتی ڈھانچہ ملتا ہے بلکہ اس پر علم‌النجوم (Astronomy) کا اثر اور اس سے پیدا شدہ اور منسلک تقدیر ، خدا کے عام اور انسانی ارادہ کی جبریت ، کا وہ تصور بھی ملتا ہے ، جو اس زمانے کے فلسفہ اور دینیات کا جزو اعظم تھا۔ چاسر کے ہم عصر شاعر لینگ لینڈ (Langland) کے یہاں طبقہ‌واری سماج کے احساس کے ساتھ ہی تیرھویں اور چودھویں صدی میں مروجہ فلسفہ اور دینیات کے اہم تصورات کا پرتو بھی جھلکتا ہے۔ ایران کے صوفی شعراء کے یہاں معرفت الہیٰ کے جو نظرئے ملتے ہیں ، وہ ان نظریات کا شعری بیان ہیں جو بیک وقت سیاسی حالات اور یونانی فلسفیانہ عقاید سے مل کر پیدا ہوئے تھے۔ الزبیتھ عہد کے انگریزی ڈرامہ نگاروں کے یہاں آفاقی نظم (Cosmic Order) کا تصور ، اولیں گناہ اور خدا کی مرحمت اور حضرت عیسیٰ کی قربانی کے وسیلہ سے نجات کا تصور اور مخلوقات عالم کے حلقہ ہائے زنجیر کی طرح باہم مربوط و منسلک ہونے کا تصور ، ادبی کارناموں کے نقش و نگار میں گہرے طور پر پیوست ہیں۔ انگریزی شاعر پوپ کے (Essay on Man) میں فطری مذہب (Deism) کا جو تصور ہے ، وہ اٹھارویں صدی میں عقلیت (Rationalism) کے فروغ سے علاقہ رکھتا ہے اور ہبوط آدم پر اسی نقطہ نظر سے روشنی ڈالنے کے میلان کو ظاہر کرتا ہے۔ اسی طرح انگریزی شاعر ولیم بلیک (William Blake) کے یہاں توریت کی مذہبی داستانوں ، سترھویں صدی کے

منکر اخلاق مفکروں (Antinomians) اور خفیہ طاقتوں میں یقین رکھنے والوں (Occultists) کے خیالات نئی معنویت کے ساتھ پیش کیے گیے ہیں ۔ وکٹورین عہد کے شاعر ٹینسن (Tennyson) کے یہاں ارتقائی نظریات کا احساس ، جو حیاتیات اور علم طبقات الارض (Geology) کے متعلق تحقیقات کا نتیجہ تھے ، شعری رنگ و آہنگ میں ملتا ہے ۔ لیکن ان تصورات کی تاریخ اور کسی بھی ادبی کارنامے میں فی نفسہ جو فرق ہے ، اس پر تنقید کی ضرورت نہیں ۔ یہاں پھر دو باتوں پر زور دینا ضروری ہے ۔ اوّل تو یہ کہ ان تصورات اور ادبی کارناموں میں سخت گیر مطابقت و مماثلت فرض کرنا غلط ہے ، ہاں ان سے ان کی تفہیم میں ضرور مدد ملتی ہے - اور دوسرے یہ کہ تصورات کا سفر ' سیاسی ، مذہبی اور فلسفیانہ تصانیف یا تحریروں سے براہ راست فنی کار ناموں کی طرف نہیں ہوتا ، بلکہ عمومی شعور و ادراک میں گھل مل چکنے کے بعد اور اسی کے واسطے سے ۔

تاریخ اور عام شعور کا یہ تعلق ہمیں علم الأصنام تک لے آیا ہے۔ علم الاصنام کے بہت سے مفہوم ہوسکتے ہیں ۔ علم الاصنام کو ارسطو نے پلاٹ ' یا کہانی یا داستان کے مفہوم میں استعمال کیا ہے ۔ بعض لوگ اسے مذہب اور شاعری کی درمیانی کڑی تصور کرتے ہیں ، علم الاصنامی تصورات نہ صرف تاریخ کی ضد ہیں ، بلکہ عام طور پر عقلی اور استدلالی انداز فکر (Attitudes) کا جواب ' جب ہم مصری ، یونانی ، یا رومی و ہندی علم الاصنام کا ذکر کرتے ہی ۔ تو اس سے دیوی دیوتاؤں کا وہ حلقہ اور حکایتوں اور اور داستانوں کا وہ مجموعہ مراد ہوتا ہے جس میں انسانی جذبات و احساسات کو متشکل طور پر افسانوی زبان و بیان کے ساتھ پیش کیا گیا ہے ۔ بعض اوقات علم الاصنام سے مراد وہ مجموعہ عقاید یا ان کا ڈھانچہ ہوتا ہے جو مروجہ عقائد ، یا ٹھیرے ہوئے ، فرسودہ اور اور بندھے ٹکے خیالات کا بدل ثابت ہوسکے ۔ مثلاً جدید ترین ادب اور شاعری میں علم الاصنام کی تلاش در اصل فکر و عمل کی طرف ان میلانات اور محرکات کی تلاش ہے جو قدیم ، رسمی ، اور از کار رفتہ فکر و عمل کے ڈھانچوں کو تبدیل کردیں ۔ جن میں سخت گیری ، کٹرپن اور تنگی نہ ہو ، جو انسانی ذہن کی خلاقی اور تخیل کی شادابی اور وفور کا ساتھ دے سکیں ۔ علم الاصنام کو کائناتی روح کی قوت گویائی کہا گیا ہے ۔ دراصل یہ کہنا زیادہ صحیح ہے ' کہ علم الاصنام وہ نقطہ ہے ، جہاں فن کار کا ذہن آفاقی ذہن سے اپنا ربط قائم کرتا ہے ۔ اس آفاقی ذہن سے کیا مراد ہے ؟ مشہور ماہر نفسیات یونگ (Yung) کے نظریات اس سلسلے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں ۔ اجتماعی لاشعور

(Collective unconscious) کو اس کے نظام فکر میں بڑی اہمیت حاصل ہے ۔ انسان نے صدیوں کی تاریخی جدوجہد کے دوران میں جو کچھ سوچا ہے ، جو کچھ برتا ہے اور جو کچھ محفوظ رکھا ہے، اس کا عطر چند لازوال اشاروں، روایتوں اور کہانیوں کی صورت میں ڈھل گیا ہے ۔ ان میں ایک طرح کا تاریخی تسلسل بھی ہے اور تاریخی پابندیوں سے بلند و بالا ایک طرح کی ہمیشگی بھی ۔ علم الاصنام کی تخلیق چشم زدن میں نہیں ہوجاتی، بلکہ یہ رفتہ رفتہ صورت پکڑتا ہے، اسی لئے اس میں گہرائی اور اندرونی زرخیزی ہوتی ہے ، اس کے سوتے کبھی خشک نہیں ہوتے ، اور اس کی توانائی استعمال کے باوجود ختم نہیں ہوتی ۔ ان اصنام خیالی کے وسیلہ سے پرانی حقیقتوں کو نئے آب و رنگ کے ساتھ پیش کیا جا سکتا ہے ان میں انسانی جذبات اور برتاؤ کے لطیف رنگ اور تبدیلیاں ملتی ہیں ۔ ان کی طرف اشارہ کرنے اور انہیں جگانے سے ہم خیالات اور یادوں کے ایک وسیع مجموعہ اور رقبہ کو تازہ کرسکتے ہیں ۔ اسی سے ادب میں رمزیت، بلاغت اور تخلیقی شان پیدا ہوتی ہے ۔ علم الاصنام ، اس تجربہ کی ایک پرت (Substratum) ہے جو صدیوں پر پھیلا ہوا ہے ، اور جس سے دوامی موضوعات اور محرکات ذہن انسانی کو جلا دینے کا کام لیا جاسکتا ہے ۔ ان عنصری حسی پیکروں (Archetypes) کے ذریعہ ، جو علم الاصنام ، کا دوسرا نام ہیں ، فرد اپنے تجربے کے تنگ دائرہ سے باہر نکل کر دوامی اور آفاقی تجربے کے تسلسل میں شامل ہوسکتا ہے ۔ علم الاصنام میں ایک جمالیاتی اور حسی اپیل بھی ہوتی ہے، ہندی ، اردو ، انگریزی اور فارسی ، غرض دنیا کے ہر ادب میں علم الاصنام سے رنگ و آہنگ کے ابھارنے کا کام لیا گیا ہے ۔ اسی کے استعمال کی وجہ سے ادبی کارناموں میں باسی پن نہیں آنے پاتا اور ان کے اشاروں میں تازگی باقی رہتی ہے ۔ بعض شاعر ایسے بھی ہیں جن کا علم الاصنام کا نظام انفرادی ہے ۔ مثلاً جیسے انگریزی شاعر ولیم بلیک (William Blake) ۔ انفرادی اور اجتماعی یا عالمگیر علم الاصنام میں یہ فرق ہے کہ اوالذکر کو سمجھنے کے لئے خود اس فن کار کی پوری فنی کائنات کا جائزہ لینا پڑتا ہے اور آخرالذکر کے اشارے اور کنائے عام فہم ہوتے ہیں ۔ لیکن انفرادی علم الاصنام کا نظام بھی اسی وقت قابل وقعت ٹھیرسکتا ہے جبکہ وہ تجربہ اور احساسات و مشاہدات کے آفاقی اور عام پہلوؤں کی ترجمانی کے لئے وضع کیا گیا ہو ۔ انگریزی کے اکثر بڑے شاعروں کے یہاں ہمیں کلاسیکی اور مذہبی علم الاصنام کو متوازی طور پر استعمال کرنے کی کوشش بھی نظر آتی ہے ، اس طرح کی مرکب اشاریت کی ہمہ جہتی اور اندرونی زر خیزی سے انکار ممکن نہیں ۔ آرٹ کی اصطلاح

میں اسے (Contrapuntal Symboltsm) کا نام سے پکارا جاتا ہے۔ ارسطو نے جب یہ کہا تھا کہ شاعری تاریخ کی نسبت زیادہ گہرا اور فلسفیانہ عمل ہے تو اس کی مراد ادب کی اسی آفاق گیری سے تھی جو علم الاصنام کے استعمال سے حاصل ہوتی ہے۔

اب ہم لسانی تاریخ کے متعلق بھی غور کریں، جس کا ادب سے گہرا تعلق ہے، جدید دور کے ایک ممتاز عالم اور نقاد نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ شاعری میں مختلف ادوار میں تبدیلیاں، زبان کی تبدیلیوں کا عکس ہوتی ہیں، اور زبان میں تبدیلیاں سماجی حالات میں تغیر و تبدل کا نتیجہ۔ گویا سماجی حالات کا اثر براہ راست شاعری پر نہیں پڑتا - بلکہ دراصل شاعری ایک عکس نما (Kaleidoscope) ہے۔ جس سے زبان کے لب و لہجہ اور محاورہ کے بدلنے کا پتہ چلتا ہے۔ یہ رائے کسی قدر مبالغہ پر مبنی ہے تاہم اتنا یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ زبان و ادب کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ الفاظ کے معانی میں تبدیلی کے بہت سے اسباب ہیں۔ اول ان اشیاء اور ضروریات میں ترمیم و اضافہ، جنہیں الفاظ پورا کرتے ہیں، دوسرے زندگی میں مادی ضروریات کے لحاظ سے آہستہ آہستہ پیچیدگی کا پیدا ہونا، تیسرے الفاظ کے امکانات اور ان کی قوت اظہار کو شعوری طور پر بڑھانے کی کوشش، چوتھے بعض معانی کا مقبول ہوجانا، اور بعض دوسرے معانی کا اسی سبب سے متروک ٹھیرنا، (درخت کی پتیوں کی طرح الفاظ بھی اپنے پرانے برگ و بار کو اُتار پھینکتے ہیں، اور نئی توانائیوں اور نئی قوتوں کو حاصل کرتے ہیں) اور پانچویں، دوسری زبانوں سے الفاظ کی مانگ اور درآمد کا سلسلہ جاری رہنا جس سے مروجہ الفاظ میں ترمیم ہوتی رہتی اور نئے الفاظ وجود میں آتے رہتے ہیں۔ خیال کی طرح عمل میں بھی برابر عمل ارتقاء جاری رہتا ہے۔ ادب کے تاریخی مطالعہ میں زبان کی صحت سے واقفیت پہنچانا بہت ضروری ہے۔ امتداد زمانہ سے ادب کے پرانے ادوار بالکل نامانوس اور اجنبی معلوم ہونے لگتے ہیں۔ ولی اور چاسر کی زبان آج کی اردو اور انگریزی نہیں ہیں۔ اسی طرح تلسی داس یا عباس مروزی یا امراءالقیس کی زبان آج کی ہندی یا فارسی یا عربی نہیں ہے۔ ادب کے تاریخی مطالعہ کے لئے یہ از بس ضروری ہے کہ جس عہد کے ادب کا مطالعہ کیا جائے، اس کے زبان و محاورہ سے پوری واقفیت بہم پہنچائی جائے۔ یہ دراصل ادب کے حروف تہجی پر عبور حاصل کرنے کے مرادف ہے۔ ایسا کئے بغیر پورا لطف حاصل کرنا اور مصنف کے قلب و روح کی گہرائیوں میں اُترنا ممکن نہیں۔ کسی پرانے شاعر یا ادیب کو جدید زبان کے محاورہ میں پڑھنا ایسا ہی

ہے جیسے کسی غیر زبان کے ادب کو اپنی زبان میں ترجمہ کی مدد سے پڑھنا ۔ ظاہر ہے کہ ایسا کرنے سے ادبی کارنامہ کی اصلی روح قریب قریب ختم ہوجاتی ہے ۔ ادب کے صحیح مطالعہ کے لیے زبان کی عہد بہ عہد تبدیلیوں کا مطالعہ بے حد ضروری ہے ۔ دراصل معاشرت اور عام برتاؤ اور عمل کے معیاروں میں تبدیلی ، زبان کا ارتقاء اور شعری اور ادبی اسالیب میں تغیرات ، سب ایک دوسرے سے ملے جلے ہیں ۔ اور ادب پر محاکمہ کرنے اور اس میں بصیرت حاصل کرنے کے لیے ان تینوں پر نظر رکھنا ضروری ہے ۔

اب ہم ادب کی چند اصناف کا جائزہ لےکر یۂ دیکھیں ، کہ وہ کس طرح کے تاریخی پس منظر کا مطالبہ کرتی ہیں ۔ سب سے پہلے رزمیہ کو لیں ۔ رزمیہ کا لکھا جانا آج کل کے معاشرہ میں ممکن نہیں ۔ اولیں رزمیہ میں ، خواہ ہم ایلیڈ (Iliad) کا تصور کریں ، یا مہابھارت کا یا شاہنامہ کا ، اعلیٰ طبقاتی شان و شوکت کی جھلک کے باوجود ایک طرح کے ڈھیلے ڈھالے اجتماعی نظام کا پتہ چلتا ہے ، مافوق‌الفطرت عناصر اور قوتوں کا انسان کے عمل اور اس کی تقدیر میں کیا ہاتھ تھا ، اس کا سراغ ملتا ہے ، آلات جنگ کی تفصیلات سے عام واقفیت کا راز کھلتا ہے ۔ رزمیہ ، عوامی گیتوں کے برعکس ، سیاست اور معیشت کے سلسلہ میں ایک ترقی یافتہ سماج کو فرض کرتا ہے ۔ لیکن اس میں تمام تر کھیل دیوی دیوتاؤں کا نہیں ہے بلکہ انسانی عمل کی اہمیت کے نقوش واضح ہونے لگتے ہیں ۔ جس پیمانہ پر اور جس تفصیل کے ساتھ ایک ایک چیز کا بیان ملتا ہے ، وہ تخیل کی فراوانی اور ہمہ‌گیری طلب کرتا ہے ۔ رزمیہ کا خمیر ان مقبول داستانوں اور عقائد سے اُٹھا ہے ، جو ہر طرف بکھری ہوئی تھیں ۔ رزمیہ کو کم سخت گیر انداز پر تاریخ کا بدل کہہ سکتے ہیں ۔ رزمیہ میں ہمیں جس انسان کی تصویر نظر آتی ہے وہ خود دیوی دیوتاؤں سے اپنے حوصلہ اور ظرف میں کم نہیں ۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے ، گویا اُس نے آسمان اور زمین کی تمام وسعتوں کو اپنے فکر و عمل کی حدود میں سمیٹ لیا ہے ۔ آج کل رزمیہ کی تخلیق اس لیے ممکن نہیں ، کیونکہ زندگی میں وسعت کے ساتھ ہی ساتھ اختصاصیت (Specialization) بڑھ گئی ہے ، اجتماعی بلکہ قبائلی احساس کم ہو گیا ہے ۔ انفرادی کرداروں میں دلچسپی داستانوں کی نسبت زیادہ ہوگئی ہے ۔ جذبات اور احساسات کے مطالعہ میں پھیلاؤ سے زیادہ ارتکاز اور ان کے باریک نقوش پر زور دیا جانے لگا ہے ۔ آج کل کے انسان کو اتنی فرصت بھی میسر نہیں ، کہ وہ اتنے عظیم کارناموں کو بآسانی پڑھ سکے اور ان سے لطف لے سکے ۔ خود فن کار کے تخیل کے

اظہار کے لئے اتنی راہیں کھلی ہوئی ہیں، کہ تخیل کی وحدت مختلف سمتوں اور شاخوں میں منقسم ہوگئی ہے ۔ آج کے تاریخی شعور کا تقاضہ رزمیہ لکھے جانے کی طرف نہیں، ناول نگاری، افسانہ نگاری اور ڈرامہ نگاری کی طرف ہے ۔

جو بات رزمیہ کے بارے میں صحیح ہے، وہ ناول پر پوری نہیں اُترتی ۔ اس لئے ناول آج کل بھی لکھے جا رہے ہیں ۔ ہاں یہ کہنا درست ہے کہ مختلف دور کے ناولوں سے اس زمانہ کی ذہنی اور فکری تاریخ مرتب کی جا سکتی ہے جس میں وہ لکھے گئے ۔ ناول کا فن، بیک وقت سماج اور فرد دونوں میں دلچسپی کو فرض کرتا ہے، لیکن اس میں داستانوں کی نسبت کرداروں پر زور زیادہ ہوتا ہے ۔ اور اس لئے ناول کے ارتقاء میں ہمیں دو باتوں کو مد نظر رکھنا چاہئے، اول یہ کہ ناول کی وسعت اور اس کا پھیلاؤ، رزمیہ کے احاطۂ تحریر کی فراخی کا نقش ثانی ہے ۔ اور دوسرے یہ کہ ناول کے وجود میں آنے سے پہلے انسان تخئیلی اور ماورائی واقعات، بعید از قیاس صورت حال اور ناقابل وثوق افسانوی کرداروں کے طلسم میں گرفتار رہا ۔ جدید ترین ناول، موجودہ سماج کے ڈھانچے کو فرض کرتے ہیں ۔ جس کے مرکز و محور میں ٹھیراؤ اور سالمیت کی کمی ہے ۔ مجموعی طور پر یہ کہنا درست ہے کہ ناول میں مختلف ادوار میں بہت سے کرداروں اور ان کی باہمی آویزش و ارتباط یا محض ایک کردار کے ذہنی اور نفسیاتی اعمال کو جو جگہ دی گئی ہے، وہ معاشرہ میں اجتماعیت اور بڑھی ہوئی انفرادیت کے متضاد رجحانات کو ظاہر کرتی ہے ۔ رزمیہ کی تخلیق میں دیوزادوں جیسے فکرو تخیل کی ضرورت ہوتی ہے ۔ ناول عام طور پر زندگی سے قریب تر ہوتا ہے ۔ اور اس کی تخلیق میں عقل و انضباط کو زیادہ دخل ہوتا ہے ۔ ناول میں کردار الگ الگ اکائیوں کی حیثیت سے نہیں پائے جاتے، بلکہ ایک دوسرے پر عمل کرتے اور ایک دوسرے کو بدلتے ہیں - ناول کا مطالعہ پورے سماج کا مطالعہ ہے، اور ان انسانی رشتوں کا، جنھیں مادی حالات نے متعین کیا ہے ۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص ہندوستان کی دیہی زندگی اور اس کے مسائل کا جدید زمانہ میں مطالعہ کرنا چاہے، تو اسے پریم چند کے «گئودان» میں اس کی اچھی عکاسی مل سکتی ہے ۔ اسی طرح روس میں انقلاب کے لئے جو جد و جہد انسانوں نے کی، اس کا مطالعہ اگر گورکی کے ناول «ماں» کے ذریعہ کیا جائے تو وہ سیاسی اور تاریخی دستاویزات سے زیادہ دلچسپ اور جیتا جاگتا معلوم ہوگا ۔ اسی طرح ڈکنس (Dickens) کے ناولوں سے انگلستان کے صنعتی دور کے مسائل اور ان سے پیدا شدہ انتفاع، ناانصافی اور انسانی دشواریوں پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے ۔

تیسری صنف ادب ہجو (Satire) کی ہے، ہجو دو طرح کی ہوسکتی ہے، یعنی خالص انفرادی، اور آفاقی۔ خالص انفرادی ہجو بہت کم حیثیت اور کم وقعت ہوتی ہے، اس سے رقابت، کینہ پروری، کبیدہ خاطری اور بد باطنی کا پتہ چلتا ہے، جو سب تنگ اور ذاتی جذبات ہیں۔ اس قسم کی ہجو میں ذاتی محرومیوں اور حق تلفیوں کے خلاف غم و غصہ اور انتقام کا جذبہ اور ذاتی عنادو تنفر کا اظہار ہوتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ ذاتی ہجو دوسروں کو زیادہ عرصہ تک متاثر نہیں کرسکتی اور نہ اس کی اخلاقی اور سماجی اہمیت ہوتی ہے۔ (Juvenal) نے کہا تھا، کہ برھمی کا جذبہ ہجو نگار کے لئے بنیادی ہے۔ اس برھمی اور احتجاج کا اظہار غیر شخصی مظاہر کے خلاف بھی ہوسکتا ہے۔ اس کے پس پشت اخلاقی حقیقت نگاری کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ اس قسم کی ہجو عام طور پر اس وقت وجود میں آتی ہے، جب معاشرت میں اضمحلال اور انتشار نمایاں ہو، جب عام برتاو اور عمل کے سانچے بنیادی اور مرکزی اقدار حیات اور نصب العین کی نفی کرتے ہوں، جب انسان کا عمل اس کے عقائد کا منہ چڑاتا ہو، اور جن اقدار کی انسان پرستش کرتا رہا ہے، ان کی تکذیب پر وہ کھلم کھلا آمادہ ہو۔ انگریزی کےبڑے ہجو نگاروں، یعنی ڈرائیڈن(Dryden)، پوپ (Pope) اور سوئفٹ (Swift) اور کسی حد تک میر، سودا اور اکبر کے یہاں ان اصول کی کار فرمائی نظر آئیگی۔ احیاء (Restoration) کے بعد شکست و ریخت کی جو صورت اداروں اور افراد کی کوتاھیوں کے سلسلے میں، انگلستان کے معاشرہ میں نظر آتی تھی، اسی سے ملتی جلتی صورت ھندوستان میں میر اور سودا کے دور میں مغل سلطنت کے اضمحلال کے وقت موجود تھی۔ انگلستان میں مسائل زیادہ واضح اور شعور زیادہ نکھرا ہوا تھا، یعنی اخلاقی واقعیت کا عنصر زیادہ تھا۔ کسی معاشرہ میں ہجو نگاری کی بہتات اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ چند باشعور افراد کے یہاں انسانوں کو مکمل دیکھنے اور ان کی کمزوریوں اور خامیوں کو اخلاقی پیمانوں سے ناپ کر انھیں نمایاں کرنے کی بے چین خواہش پائی جاتی ہے۔ لیکن کسی بھی ہجو نگار کے یہاں شخصی اور غیر شخصی عناصر کو الگ کر کے دیکھنا خاصا دشوار مرحلہ ہے، کیوں کہ ہجو نگار بھی ذاتی طور پر انھی نامساعد اور شقاوت آمیز حالات کا شکار ہوتا ہے، جن کے خلاف وہ عموعی طور پر احتجاج کرتا ہے، اور اس کے ذاتی تاثرات کی آمیزش اس کے معروضی انداز فکر میں بہرحال کبھی نہ کبھی جھلک اُٹھتی ہے۔ ہجو نگار کے یہاں جو اضطراب، درشتی اور تلخی پائی جاتی ہے، وہ پیدا تو ہوتی ہے اولاً ذاتی شکایت کی شدت تاثر سے، لیکن یہ ضروری

نہیں کہ اس کا نشانہ افراد ہی بنیں۔ اس میں وسعت پیدا کرنے اور اسے عام طور پر قابل قبول بنانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اسے اپنی ذات سے علحیدہ کرکے پوری انسانی برادری پر منطبق کیا جائے۔ انگریزی ہجو نگار سوئفٹ کے یہاں احتجاج اور مزمت کی آفاق گیری مسلّم ہے۔ اس میں کچھ ذاتی عناصر کی آمیزش بھی ناقابل انکار ہے۔ یہی حال سودا کا بھی ہے۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ ہجو نگار کے یہاں بنیادی محرک نفرت کا جذبہ ہوتا ہے، نفرت کی شدت، محبت کی شدت کو فرض کرتی ہے، اسی بات کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ انسانوں سے شدید محبت، ان کی خامیوں سے شدید نفرت کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ ہجو نگار خامیوں اور کوتاہیوں کی مزمت اس لئے کرتا ہے، کیوں کہ وہ ان انسانوں کو جن سے اسے محبت ہے، ان سے بلند و منزہ دیکھنا چاہتا ہے۔ اس لئے اس کی ظاہری تندی اور تلخی سے ہمیں فریب نہیں کھانا چاہئے۔ اچھی اور معیاری ہجو نہ منفی نقطۂ نظر کو پیش کرتی ہے اور نہ محض ذاتی ہوتی ہے۔ اس کے پس پشت محض اصلاح پسندی نہیں، بلکہ اخلاقی انقلاب کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ ہجو نگار کے سلسلے میں تاریخی نقطۂ نظر کی ضرورت بیش از بیش پیش آتی ہے۔ ایسے افراد کے متعلق جو ہجونگار کے تیر مذمت کا ہدف بنے ہیں، اور محض معمولی افراد نہیں ہیں، بلکہ بعض ان مسائل سے متعلق ہیں، جنھوں نے ہجو نگار کو مذمت پر اکسایا ہے، ہمیں سوانحی اطلاع بہم پہنچانے کی ضرورت ہوتی ہے، وونہ اکثر ان اشاروں کا مطلب سمجھنا دشوار ہوتا ہے، جن کے بغیر طنزیہ واروں کی غایت کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔ اس کے ساتھ ہی ہمیں اس پورے سیاسی اور سماجی ماحول کی باز آفرینی کی ضرورت بھی ہوتی ہے، جن سے کسی خاص ہجویہ کارنامہ کا خمیر اٹھا ہے۔ بسااوقات ہجویہ تحریرں کا اشارتی ڈھانچہ (Frame of Reference) ہم عصری زندگی، ان کا مواد معصیت اور حماقتیں، اور ان کا ہدف نمائندہ کردار ہی ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خیال درست نہیں کہ اعلیٰ ہجو نگاری کے نمونے محض وقتی اور صحافتی اہمیت رکھتے ہیں، کیوں کہ بدلے ہوئے حالات میں بھی ہمیں اکثر اس صورت حال اور ان کوتاہیوں کا اعادہ نظر آتا ہے، جنھوں نے اولاً ہجو نگار کی حس امتیاز اور جذبۂ مذمت کو اکسایا تھا، ہاں ہجو نگار کے نشتروں سے لطف اندوز ہونے کے لئے یقیناً تاریخ کے نقطہ کو گردش میں لانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ تسلیم کرنا قرین انصاف ہے کہ ہجویہ تحریریں، اور دوسرے اصناف ادب کے مقابلے میں اپنے ایک حصے کی کشش اور تاثیر کو کھو بیٹھتی ہیں، تاوقتیکہ تاریخی تخئیل کو پوری دیانت داری اور صحت و احتیاط کے ساتھ استعمال میں نہ لایا جائے۔

اب ایک نظر ہم ایک اور صنف ادب پر ڈالنا چاہتے ہیں ، یعنی قصیدہ گوئی ۔ اس کا رواج عربی ادب سے فارسی میں منتقل ہوا ، اور فارسی سے اردو میں ۔ قصیدہ کے اجزائے ترکیبی تشبیب ، گریز ، مدح اور خاتمہ ہیں ، اور اس کی نمایاں خصوصیت بلند آہنگی۔ یہ بیانیہ نظم ہوتی ہے ، جس میں تخیل کی فراوانی ، زبان و بیان کی چستی ، جزئیات نگاری ، علوئے مضامین ، پھیلاؤ اور تنوع ، سب پائے جاتے ہیں ۔ یہاں قصیدے کے ہئیتی عناصر سے اس قدر سروکار نہیں ، جتنا اس کے تاریخی پس منظر سے ۔ یہاں یہ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عربی قصائد میں جو خصوصیات تھیں ، یعنی سادگی اور قدرتی پن ، جوش بیان ، ممدوح کی جائز تعریف ، متفرقات کا بیان ، ممدوح کی تعریف کے علاوہ اور دوسرے جذبات و خیالات کا اظہار ، اور تشبیہات کے استعمال میں مشاہداتی مدرک (Perceptual object) پر نظر ، وہ براہ راست عربوں کے سادہ معاشرتی نظام اور ان کی زندگی کی سادگی سے مربوط ہے ۔ ایران کی سر زمین میں پہنچ کر اس صنف نے زندگی کی پیچیدگی ، دولت کی فراوانی ، درباروں کی شان و شوکت اور زبان و بیان میں آراستگی کے سبب ایک نیا رخ اختیار کیا ، اور خاقانی ، عرفی ، اور قاآنی وغیرہ کے قصائد میں فطری سادگی سے دوری اور تخیل کی بے پایاں پرواز کی وجہ سے عربوں کی واقعیت یکسر معدوم اور ایرانی اثر تمام‌تر غالب آگیا ، اور قصائد انعام و اکرام حاصل کرنے اور بادشاہوں اور رئیس زادوں کی بےجا اور بے معنی‌ستائش کے لئے استعمال کئے جانے لگے ۔ اس میں شک نہیں کہ اس تمام عمل کی وجہ سے زبان بہت منجھ گئی ، اور اس میں نازک اور اچھوتے مضامین کے ادا کرنے کی بیش از بیش قدرت پیدا ہوگئی ، مگر عربی قصیدوں میں جو امکانات ، متنوع زندگی کے مختلف پہلوؤں کو پیش کرنے کے تھے ، وہ کام میں نہیں لائے گئے ۔ حالی نے « مقدمۂ شعر و شاعری » میں قصائد کے خلاف جو سخت احتجاج کیا ہے ، وہ اسی تملق اور خوشامد اور درباداری کی رسم کے خلاف کیا ہے ، جو اردو قصائد کی تحریر کے محرک ہوتے تھے ۔ مشرقی ممالک ، خصوصاً ایران اور ہندوستان میں قصیدہ گوئی کے فروغ پانے کا سبب شخصی حکومتوں کا دور دورہ رہا ہے ۔ اٹھارویں صدی کے انگریزی ادب میں ادبی کارناموں کی تخلیق میں مربیوں کی اہمیت خاص ہے ، لیکن بہت جلد تعلیم کی اشاعت اور جمہوری روح کے عام ہوجانے کی وجہ سے یہ صورت حال تبدیل ہوگئی ۔ قصیدہ گوئی سے براہ راست شاعروں کی معاش کا مسئلہ وابستہ رہا ہے ۔ تعلیم کی مقبولیت ، اشاعتی اداروں کے قیام ، اور پڑھے لکھے طبقہ کے پھیل جانے کی وجہ سے ، اور نیز شخصی حکومتوں کے

زوال اور درباداری کے آداب ختم ہوجانے کی وجہ سے شاعروں کی گذر اوقات کا معاملہ پورے سماج کی تہذیب اور فکری زندگی سے منسلک ہوگیا ہے۔ فن‌کاروں کی ہمت افزائی میں اب بھی حکومتوں کا ہاتھ ہے اور ہونا چاہئے، لیکن اب یہ تعلق کسی شاعر اور کسی فارغ البال، با استطاعت فرد کے درمیان نہیں رہا ہے، اور تعلقات کے اس سانچہ کے بدل جانے سے قصیدہ گوئی کی بساط سمٹ گئی ہے۔ جو قصیدے، جن ادوار میں لکھے گئے ہیں، ان کے تجزئے سے، مروجہ مضامین اور تسلیم شدہ روایات کے عناصر کو الگ کرکے، ہم وسیع طور پر ان ادوار کی تاریخ کا ایک تصور قائم کر سکتے ہیں، اور اس سے انسان کے ذہن اور سماج کے ارتقاء کا پتہ چل سکتا ہے۔

ادب کے مطالعہ اور ادبی کارناموں کے تجزیہ کے سلسلہ میں ہم تاریخی اثرات کو نظر انداز نہیں کرسکتے، لیکن اس سلسلہ میں دو باتوں پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ اول تو یہ کہ ادب اور تاریخ کا تعلق اور ربط دہرا ہے، یعنی یہ کہ تاریخی دستاویزات سے ادب کے پس منظر، خاص طور پر ناول اور ہجو نگاری کے محرکات کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ اور دوسرے ان ادبی اصناف سے ہم قیاسی طور پر تاریخی اور سماجی حالات کا استخراج کرسکتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ تاریخ اور ادبی کارناموں کے درمیان جو عنصر کام کرتا ہے، وہ فن‌کار کا تخیل ہے، جو بے رس واقعات کو ایک نیا نکھار اور شادابی عطا کرتا ہے۔ ان باتوں کے علاوہ یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ ادبی کارناموں میں تاریخی اور ابدی، دونوں طرح کی سچائیاں ملتی ہیں۔ اس لئے بڑے فن کاروں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اپنے دور کی روح کے ترجمان بھی ہوتے ہیں، اور ان کے یہاں ایسے عناصر بھی ملتے ہیں جو وقت اور مقام کی حدود سے آزاد ہوتے ہیں۔ یعنی ہر ادبی کارنامے کا ایک مقامی ضمیر ہوتا ہے، اور ایک آفاقی۔ اگر ایسا نہ ہو تو بعید ترین ادوار میں لکھے ہوئے ادبی کارنامے آج ہمارے لئے بالکل بے معنی اور بے مصرف ہوکر رہ جائیں۔ یہاں ایک جدید ترین تنقیدی رجحان کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، جسے تنقیدی اضافیت Critical Relativism کا نظریہ کہا جاسکتا ہے۔ اس کی تہ میں تین مفروضے ہیں:

(الف) کسی بھی ادبی کارنامہ پر فیصلہ کرنے کے لئے ہمیں ان ہم عصری قارئین کو نظر میں رکھنا چاہئے، جن کے لئے وہ لکھا گیا تھا، مثلاً شیکسپیئر کے کسی ڈرامے کو سمجھنے کے لئے ہمیں عام الزبتھین ڈراما دیکھنے والے کے تاثر کو تھیڑ اور دوسرے حالات کی روشنی میں متعین کرنا چاہئے، اس لئے کہ اسی کا رد عمل صحیح اور نصب‌العینی (Ideal)

رد عمل ہوسکتا ہے۔ یہی بات یونانی اور سنسکرت ڈرامے کے سلسلے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔

(ب) ہمیں اس غایت اور نیت کا تعین کرنا چاہیے ، جو کسی کارنامہ کی تخلیق کا بین مقصد ہوسکتی ہے ، مثلاً ملٹن نے اپنی عظیم نظم «فردوس گم‌شدہ» کے آغاز میں نظم کا جو مقصد بیان کیا ہے ، یعنی خدا کے طریق کار کی انسان کے لئے توجیہ ، اسے پوری اہمیت دی جائے ، بلکہ بعض حالات میں اسے اس فنی‌کارنامے کے ادبی اور فنی مرتبہ کے تعین میں فیصلہ کن حیثیت دی جائے۔

اور ان مقدمات کے نتیجہ کے طور پر

(ج) چونکہ انسانی احساس و ادراک کی بنیادیں ہر دور میں تبدیل ہوتی رہتی ہیں ، اس لئے ابدی معیار کوئی معنی نہیں رکھتے۔

ان تینوں باتوں کی اپنی جگہ اہمیت ہے ، اور ادبی کارناموں کی تفہیم کے لئے وہ یقیناً کارآمد اور بارآور ثابت ہوسکتی ہیں ، لیکن وہ قطعی اور آخری نہیں ہیں ، اس‌لئے کہ

(الف) ہمیں اس کا پورا حق حاصل ہے اور اس سے کوئی مفر بھی نہیں کہ ہم کسی فنی کارنامہ کو اس علم و اطلاع اور بصیرت و تجربہ کی روشنی میں پرکھیں ، جو اس دور کا انسان ہونے کی حیثیت سے ہمیں حاصل ہیں۔ ہاں ، ہمیں ان روایات (Conventions) کے متعلق ضرور اطلاع فراہم کرنی چاہئے جو ادبی کارناموں کے لئے ایک چوکھٹے (Frame work) کا کام کرتی ہیں۔ جو لکھنے والوں اور ان کے ہم عصری مخاطین کے درمیان نقطۂ ارتباط بنتی ہیں اور جو تاریخی تسلسل کی ضمانت کرتی ہیں۔

(ب) فن کار جس غایت کا اعلان اپنے ادبی کارنامے کے متعلق کرتا ہے اور جسے اس کا نقطۂ آغاز کہئیے ، اس سے وہ غیرشعوری طور پر انحراف بھی کرسکتا ہے ، کیونکہ تخلیق کا عمل شعور کی ایک سے زیادہ سطحوں پر وجود میں آتا ہے۔ اس انحراف کے اسباب و نتائج کی تنقیح ، منصفانہ تنقید کے لئے ضروری ہے اور ان مزید عناصر کی پرکھ بھی ، جو اصل یا صریحی مقاصد کے ساتھ داخل ہوگئے ہیں۔ اور

(ج) احساس اور ادراک میں تبدیلیاں ضرور ہوتی ہیں ، لیکن وہ اچانک اور انقلاب انگیز نہیں ہوتیں ، اور بعض عناصر تبدیلیوں کے باوجود بھی مشترک رہتے ہیں۔ مثلاً عقل اور عشق ، فکر اور تخیل اور شخصی اور غیرشخصی عناصر کی آویزش کتنی مختلف صورتوں میں تاریخ کے ہر دور میں پائی جاتی ہے۔

تنقیدی اضافیت کے نظریہ کی بحث تاریخی تجدید (Reconstruction) کے سلسلہ میں ضروری تھی - لیکن اگر اسے صحیح مان لیا جائے، تو قدر و قیمت کے متعین کرنے (Evaluation) کا مسئلہ کوئی معنی نہیں رکھتا، اور مختلف فنی کارناموں کے درمیان کوئی حد امتیاز قائم نہیں کی جاسکتی - اور تمام کارنامے یکساں طور پر جائز قرار دئیےجاسکتے ھیں - لیکن یہ تاریخی طریقۂ کار کا غلط استعمال ھے -

مونس الاحرار مولفۂ احمد بن محمد کلاتی اصفہانی

از

پروفیسر نذیر احمد ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

« مونس الاحرار[1] » جس کا واحد نسخہ حبیب گنج کے کتابخانے میں موجود ہے، فارسی اشعار کی نہایت اہم بیاض ہے۔ اس کا مولف احمد بن محمد کلاتی اصفہانی ہے جس نے «حدائق السحر» مولفۂ رشیدالدین وطواط (م : ۵۷۳ھ۔ ۱۱۷۷) کے تتبع میں اسے مرتب کیا تھا۔ « حدائق السحر » میں ہر صنعت کی وضاحت کے لئے اساتذۂ سلف کے دو تین شعر بطور سند کے پیش کئے گئے تھے۔ کلاتی نے اساتذۂ سخن کے کلام سے صنائع و بدائع کے ہزاروں[2] شعر منتخب کرکے ایک مجموعہ تیار کیا اور اُس کا نام « مونس الاحرار فی دقائق الاشعار » رکھا اور پوری کتاب تیس باب میں منقسم کی۔ مرتب لکھتا ہے :

> « خادم مخلص اضعف عباد اللہ الوہاب احمد بن محمد بن احمد بن محمد المعروف به کلاتی اصفهانی به محلهٔ دردشت[3] از دواوین ملوک و حکما و اشعار امراء شعرا که مشهور بود ، انتخابی کرد و مجموعهٔ ساخت چنانکه از تمامی مصنوعات و لطائف و بدائع که رشید الدین در حدائق السحر یاد کرده ...... هم بدان صنعت بابی موضوع کرده تا از هیچ دقیقه و لطیفه بی نصیب نباشد .. و این مجموعه لطائف و این یار دلدار و حریف غمگسار و محبوب افاضل روزگار را مونس الاحرار فی دقائق الاشعار، نام کرده شد بترتیب سی باب . . . در روز پنج شنبه اول ربیع الآخر سنه اثنی وسبع مائة »

۱۔ مرزا محمد قزوینی نے مونس الاحرار پر جو مضمون « بیست مقاله » میں شائع کیا ہے وہ اسی قبیل کی ایک دوسری کتاب ہے جو اس سے تقریباً ۳۹ سال بعد میں مرتب ہوئی البتہ ایک نامعلوم مصنف نے اس پر ایک مفید مضمون شائع کیا ہے۔

۲۔ مجموعے کی فنی حیثیت اتنی قابل توجہ نہیں ہے جتنی کہ وہ قابل قدر اشعار جو دیوانوں اور بیاضوں وغیرہ میں نہیں ملتے۔

۳۔ آج کل یہ محلہ اسی نام سے باقی ہے، اصفہان کے شمال کے دو محلوں کے نام « جغرافیای مفصل ایران » (ج ۲ ص ۴۱۲) کی رو سے دردشت اور دروازۂ نو ہیں۔

اس بیان سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجموعہ ۷۰۲ ھ (۱۳۰۲ ع) میں تیار ہوا تھا۔ لیکن اس مجموعے میں کچھہ اشعار ایسے ہیں جو یقیناً اس سنہ کے بعد کے ہیں۔ مثلاً ایک قصیدے کا عنوان یہ ہے:

«کلامی در مدح الجایتو سلطان غیاث‌الدین[1] محمد خدا بندہ طاب ثراہ»

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں:

۱۔ کلامی نے یہ قصیدہ ۷۰۵ ھ اور ۷۱٦ ھ کے درمیان لکھا، کیونکہ یہی ایلخانی سلطان خدا بندہ کا دور حکومت تھا۔

۲۔ «طاب ثراہ» سے ظاہر ہے کہ اس مجموعے میں جب یہ قصیدہ شامل ہوا تو خدا بندہ وفات پا چکا ہے، بالفاظ دیگر ۷۱٦ ھ کے بعد یہ قصیدہ اس بیاض میں منتخب ہوا۔

ایک اور قصیدے کا عنوان[2] ملاحظہ ہو:

«وله کلامی ایضاً در جلوس زبدۂ آل چنگیز خان ابو سعید خاں»

اس کے ذیل میں جو قصیدہ درج ہوا ہے، اس کے چند شعر یہ ہیں:

بیمن طالع و تائید لطف یزدانی — نشست شاہ جوان بر سریر سلطانی
بشہر یار جوان مملکت جوانی یافت — اگر چه پیر بد این خاک تودۂ فانی
بیافت تاج و سریر و کلاہ زیب و شرف — چنانکه رونق بستان ز باد نیسانی
شود که مور صفت بر میان کمر بندد — که تازہ شد اثر دولت سلیمانی
فروغ دیدۂ سلطان ابو سعید که هست — باصل شاہ جهان و سکندر ثانی
بر آستان تو ای شاہ مصطفی سیرت — سزد کلامی اگر کردہ است خسانی
چهار سال که آمد برون ز اصفاهان — بسی کشید غم و محنت و پریشانی
بدان امید که با احتساب بستاند — ز یرلغ پدر آن پادشاہ ربانی
چنین مصیبت هائل ز غیب واقع شد — ز اقتضای قضاها و حکم یزدانی
تواش بجای پدر همچنان بفرمایش — ز لطف یرلغ و انعامهای سلطانی

۱۔ مثلاً دیکھئے یہ ابیات: (ص ۷۳۱)

کامران سلطان غیاث الدین محمد آنکه یافت — بخت او پیروز بختی تخت او نیک اختری
اختر برج سپهر جاہ چنگیز خان که هست — آفتابش در غلامی، آسمان در چاکری

۲۔ ص ۷۳۲

ان اشعار سے یہ بات پوری طرح واضح ہے کہ یہ قصیدہ ابو سعید خاں پسر خدا بندہ کے جلوس کے موقع پر نظم ہوا اور چونکہ وہ ۷۱۷ ھ (۱۳۱۷ ع) میں تخت نشین ہوا ، اس سے طے ہوگیا کہ یہ قصیدہ اسی سنہ میں لکھا گیا اور کچھ دنوں بعد اس مجموعے میں شامل ہوا ۔

۳ ۔ کلامی کا وہ قصیدہ جو شاہ علی وزیر کی مدح میں ہے ، وہ بھی «مونس الاحرار» میں شامل ہے۔ یہ قصیدہ اس طرح[1] شروع ہوتا ہے :

ز هی بنای وزارت بجاه تو آباد	نظیر ذات تو از مادر زمانه نزاد
وزیر ملک علی شاه خواجهٔ عادل	که دست عدل تو داد دل زمانه نداد
خدای داند و حقا که در زمانه نبود	چو تو وزیر بهنگام کیقباد و قباد
زسعی رای تو سلطانیه چو بغداد است	ولیک چشم اعادی چو دجلهٔ بغداد
کلامی تو ازین سان که داد داد سخن	روا بود که نه بیند ز دهردون بیداد

شاہ علی (متوفی ۷۲۴ھ) الجائتو کی حکومت کے زمانے میں ۷۱۲ ہجری میں سعد الدین ساوجی کے قتل کے بعد رشید الدین فضل اللہ کے ساتھ وزارت میں[2] شریک ہوا ، اور ۷۱۸ ہجری میں ابو سعید کے عہد میں آخر الذکر کے قتل ہوجانے پر بلا شرکت غیرے وزارت کے منصب جلیلہ[3] پر فائز ہوا ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ قصیدہ ۷۱۲ اور ۷۱۸ کے درمیان لکھا گیا بلکہ وزیر کی جیسی تعریف ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بلا شرکت غیر وزیرالممالک تھا - اس قیاس کی صحت میں یہ قصیدہ ۷۱۸ ہجری کے بعد لکھا گیا ہوگا۔

٤۔ اس قصیدہ میں اپنے سلطانیہ جانے کا ذکر کرتا ہے ، اور جیسا کہ معلوم ہے اس نئے شہر کی بنیاد الجائتو کے زمانے میں ۷۱۰ ہجری[4] میں پڑی تھی۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہے کہ «مونس الاحرار» میں ۷۰۲ ہجری کے بعد کی متعدد نظمیں شامل ہیں ۔

ان امور کو مولف کی بیان کردہ تاریخ ترتیب سے مقابلے کرنے پر ان نتائج میں سے کسی ایک نتیجے کو قطعی طور پر تسلیم کرنا پڑے گا :

۱۔ ممکن ہے اثنی اور سبع مائة کے درمیان کوئی لفظ رہ گیا ہو ۔ چونکہ اس مجموعے کا کوئی اور نسخہ دریافت نہیں ہوسکا ہے اس لئے کتابت کی غلطی کا احتمال ختم نہیں ہوسکتا ۔

---

۱ مونس الاحرار ص ۴۷۲
۲ براؤن ،تاریخ ادبیات ایران ۳ : ۷۰
۳ ایضاً ص ۷۱
٤ ایضاً ص ٤۸

۲۔ ممکن ہے ۷۰۲ ھ ترتیب کے آغاز کی تاریخ ہو اور خاتمہ بعد میں ہوا ہو۔ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ مذکورۂ بالا قصیدے اور اسی قسم کی دوسری اور نظمیں نظر ثانی کے وقت شاملِ کرلی گئی ہوں، کیونکہ مرتب کے حسب ذیل قطعے سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کلامی اس کا دوست تھا، اور دوست کے کچھ اشعار کا نظر ثانی کے وقت شامل بیاض کر لینا بعید از قیاس نہیں ہوسکتا۔

ولہ (کلاتی) ۲۰، ۳۰، ۱، ۴۰، ۱۰

مال تصغیر قلب کن پس از آن　　حرف یا را در آخرش بنگار

اسم یار است نام پیشۂ او　　الفی درمیان موی گذار (کذا)

آخری مصرعہ واضح نہیں ہے، پھر بھی پہلے تین مصرعوں اور اوپر جو اعداد ہیں ان سے کلامی کا مرتبِ کتاب (کلاتی اصفہانی) کا دوست ہونا پوری طرح ثابت ہے۔

۳۔ ممکن ہے کہ یہ مجموعہ کافی بعد میں تیار ہوا ہو اور مرتب نے غلط تاریخ درج کردی ہو۔ اس کا خفیف سا شبہ جو پیدا ہوا اس کے قرائن یہ ہیں:

۷۴۱ھ (۱۳۴۰ع) میں[1] محمد بن بدر جاجرمی نے بھی ایک مجموعہ «مونس الاحرار فی دقایق الاشعار» نام سے تیار کیا، جس کا مقدمہ تمام کا تمام کلاتی کے مقدمے میں شامل ہے، مزید براں ابواب کی تقسیم و ترتیب اور اشعار کے انتخاب میں بھی یہی بات نہایت واضح طور پر نمایاں ہے۔ اس سے یہ بات تو قطعی طور پر ثابت ہے کہ دونوں میں سے ایک نے سرقہ کیا ہے۔ چونکہ محمد بن بدر جاجرمی کا مجموعہ ۷۴۱ھ کے قریب مرتب ہوا اور احمد کلاتی نے اپنے مجموعے کی تاریخ ۷۰۲ھ دی ہے، اس لئے اول الذکر پر الزام عاید ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کو کئی اعتبار سے احمد کلاتی پر تفوق حاصل ہے:

۱ ــ وہ احمد کلاتی کے مقابلے میں زیادہ مشہور ہے، اس کا باپ تو

---

۱ ــ نسخۂ کور کیان کے آخر میں یہ رباعی ہے:

در هفتصد و چل بود ویک اندر رمضان　　مهر اندر حوت ماه اندر سرطان

بر دست محمد بن بدر شاعر　　مجموعه تمام شد بفضل یزدان

مرزا محمد قزوینی کا خیال ہے کہ یہ خود محمد جاجرمی کا اپنا نسخہ ہے اس سے اس کو سال تالیف اور سال کتابت دونوں سمجھنا چاہئے

اپنے دور کے ممتاز شاعروں میں تھا۔ وہ خود شاعر اور فاضل تھا[1] اور حمداللہ مستوفی، خواجوی کرمانی، اوحدی اصفہانی اور سلمان ساوجی[1] کا معاصر تھا۔

۲۔ «مجمع الفصحا» کے مقدمے[2] میں اس کتاب کا ذکر تذکرہ کی حیثیت سے ہے، مگر قرائن ایسے ہیں جن کی بنا پر یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ «تذکرۂ مونس الأحرار» سے یہی کتاب مراد ہے، دوسری نہیں۔ علاوہ اور قرائن کے یہ بات بعید از قیاس ہے کہ ایک مولف اپنی دوکتابوں کو ایک ہی نام دے۔

۳۔ اس کتاب کے کئی نسخے مل گئے ہیں، چنانچہ حسب ذیل نسخوں کی مدد سے میر صالح طبیبی نے تہران سے جز اول[3] شائع کردیا ہے۔

(الف) عکس نسخۂ کورکیان

(ب) نسخۂ کتابخانۂ ملک تہران

(ج) نسخۂ کتابخانۂ آستان قدس مشہد

(د) نسخۂ کتابخانۂ آقای نفیسی تہران

(ہ) جزوے شامل فہرست و بعضی ابواب ساقطہ، کتابخانۂ دانشکدۂ ادبیات تہران

۴۔ کم از کم ایک نسخہ مولف کی حیات ہی کا موجود ہے۔ مرزا محمد قزوینی کا بیان سنئے[4]:

«نسخۂ (کورکیان) کہ عکس حاضر از روی آن برداشتہ شدہ است بظن قوی متاخم بعلم نسخۂ اصلی است یعنی بخط خود مولفِ کتاب محمد بن بدر جاجرمی شاعر است کہ آن را از اول تا بآخر بخط دستی خود کہ خط نسخ خوش ملیحی بود است، بشیوۂ خطوط آن عصر نوشتہ و در ماہ رمضان ہفت صد و چہل ویک ہجری آن را باتمام رسانیدہ است . . . و علاوہ بر این وضع خط و کاغذ و مرکب و صور نقاشی و بعضی املاہای مخصوصۂ کلمات ہمہ از ممیزات و خصوصیات نسخ آن عصراست و ہمہ قرینۂ واضحہ است بر این کہ این نسخہ بدون ہیچ شک و شبہ موخر از قرن ہشتم ممکن نیست استنساخ شدہ باشد»

بہر حال ان امور کی بناپر دونوں کے تقدم و تاخر کے متعلق کوئی قطعی فیصلہ

۱۔ دیکھئے «بیست مقالۂ قزوینی» ص ۸۴ ۲ چاپ جدید) جلد اول ص ۱۱

۳۔ دیکھئے مقدمۂ مرتب ص ث ۴ «بیست مقالۂ قزوینی» ص۱۸۶-۱۸۷۔ سب سے پہلے مرزا محمد نے بیست مقالہ کے ذریعے اس مجموعے کی اہمیت و قدر و قیمت سے روشناس کرایا تھا۔

نہیں کیا جاسکتا ۔ کلاتی کے خلاف یہ بات کہی جاسکتی ھے کہ اس نے اپنے دیباچے کا حسب ذیل جملہ دیباچۂ «گلستان سعدی»[1] سے صراحۃً نقل کرلیا ھے :

« باد خزان را برورق او دست تطاول نیا شد و گردش زمان عیش ربیعش را بطیش خریف مبدل نکند » ۔

لیکن ساتھ ھی غزل کے بجاے قصیدہ پر ایک باب قائم کرنے سے کلاتی کے نسخے کی تقدم کا استدلال کیا جاسکتا ھے ، علاوہ بریں آٹھویں صدی ھجری کے شعرا کے کلام سے نسخۂ کلاتی محفوظ ھے جبکہ اس کے برعکس جاجرمی نے خواجوی کرمانی (متوفی ۷۵۳ھ ۔ ۱۱۵۲ع) اور عماد کرمانی (م : ۷۸۳ھ ۔ ۱۱۷۱-۷۲) کا کلام اپنے مجموعے میں داخل کیا ھے ۔

اب ذیل میں دونوں دیباچوں کے ابتدائی اور آخری حصے بالمقابل درج کئے جاتے ھیں تاکہ صحیح طور پر اندازہ ھوسکے کہ ان دونوں میں سے کسی نے قطعی سرقہ کیا ھے :

کلاتی

سپاس و ستائش بی نہایت بادشاھی راکہ صفتی از صفات کمالش جود است، و حمد و ثنای بی غایت پروردگاری راکہ یک خلعت از خزانۂ کرمش وجود، مہر از حقۂ فطرتش مہرۂ، دریای جود از ابر امرش قطرۂ، عقل در ادراک صفاتش حیران، و چرخ در ازاء قدرتش سرگردان، قادری کہ گرد عجزگرد سرا پردۂ کبریاش محیط نگردد، دانندۂ کہ رموز نقوش نظرات لوح ضمیر بندگان از علم او مخفی نماند چنانکہ در قرآن مجید فرمودہ است کہ « یعلم خاینۃالاعین و ماتخفی الصدور » ۔ بالا و نشیب ھست کردۂ جباری اوست، و روشن و تاریک نشان قہاری او ۔ « الا لہ الخلق و الامر ، تبارک‌الله رب‌العالمین »

جاجرمی

سپاس و ستائش بی نہایت بادشاھی را کی صفتی از صفت کمالش جود ست، و حمد و ثنای بی غایت پروردگاری را کی یک خلعت از خزانۂ کرمش وجود، مہر از حقۂ فطرتش مہرۂ، دریای جود از ابرامرش قطرۂ، عقل در ازاء صفاتش حیرانی، چرخ در ادراک قدرتش سرگردانی، قادری کی گرد عجز گرد سرپردۂ اش محیط نگردد، دانندۂ کی رموز نقوش نظرات لوح ضمیر بندگان از علم او مخفی نماند چنانکہ در قرآن مجید میفرماید « یعلم خانیۃالاعین و ماتخفی‌الصدور » ۔ بالا و نشیب کردۂ جباری اوست، روشن و تاریک نشان قہاری او ۔ «الا لہ الخلق والأمر تبارک‌الله رب‌العالمین »

---

۱ — دیکھئے کلیات چاپ تہران ص ۹

و یقین بنده آنست که امروز در علم شعرو
شاعری مجموعهٔ بدین جزالت موجود نیست و
درستی این بمطالعه و مقائسه مفهوم گردد و
درباب لغت فرس بتمامی و عروض نوشته شد
که اصحاب این صناعت را از آن ناگزیر
باشد و این مجموعه بلطائف و این یار دلدار
و حریف غمگسار و محبوب افاضل روزگار
را مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام کرده
شد بترتیب سی باب ....
درشب پنج شنبه اول ربیع الآخر سنه اثنی
و سبع مائة ـ التماس از اهل فضل آنست
که بوقت مطالعت هرکجا سهوی بینند از روی
کرم در صحت آن کوشند، باری سبحانه و
تعالی چشم اهل فضل را بجمال مطلوب مکحل
گرداناد بحرمت النبی المختار و آله الاخیار :

چو فهرست بیند هنر مند مرد
بسهوی نگیرد بر آنکس که کرد
معانی بجوید از آن کالبد
ببندد همی چشم از قال بد
زجد و زهزلش برآید مراد
مراورا ز هردو برآید مراد
چونیکوست جد،هزل هم بدمگیر
که درزیر ابراست بدر منیر
گل و خار باهم در آید بباغ
دخانست و پس نور روشن چراغ
من این بیتها را ابرباب (کذا) باغ
نوشتم که باشد سوءالعین داغ

و یقین خادم آنست که امروز در
علم شعر و شاعری مجموعهٔ بدین جزالت موجود
نیست و درستی این معنی بمطالعه معلوم گردد
و این مجموعه را مونس الاحرار فی دقایق
الاشعار نام کرده شد و برسی باب
نهاده آمد.
التماس از اهل فضل آنست کی بوقت
مطالعه هر کجا سهوی باشد از روی کرم
صحت واجب شناسند . . .

شعر

و عین الرضا من کل عیب کلیلة
ولکن عین السخط تبدی المساویا

باری سبحانه و تعالی چشم اهل فضل بجمال مطلوب
مکتحل گرداناد بحرمت النبی المختار :

شعر

چو فهرست بیند خرد مند مرد
بسهوی نگیرد بر آنکس کی کرد
معانی نجوید از آن کالبد
به بندد همی چشم از قال بد
زجد و زهزلش برآید مراد
مراورا ز هر دو برآید مراد
چونیکوست جد هزل هم بدمگیر
کی در زیر ابراست بدر منیر
گلی و خار باهم ندیسند بباغ
دخانست بس نور بخش چراغ

دونوں دیباچوں کی نثر و نظم اور عربی عبارات یکساں ھیں ، آخر میں صرف چندجملوں کا الٹ پھیر ھے ، یہ یکسانیت توارد نہیں سرقہ ھے ۔ لیکن اس صریح سرقے کے باوجود ھمارے پاس ایسے قرائن نہیں کہ قطعی طور پر حکم لگایا جاسکے کہ دراصل مقدمہ کس نے لکھا اور کس نے اس کو نقل کرلیا۔

کلاتی اور جاجرمی کی نوعیت اور طرز و اسلوب کا ایک مجموعہ علی بن محمد المشتہر بتاج حلاوی نے مرتب کیا ۔ ایک نا معلوم مضمون نگار کے بقول « وہ آٹھویں صدی کا غیر مشہور شاعر ھے جس کے ابواب کی ترتیب بالکل کلاتی کے مطابق ھے » ۔ دونوں میں صرف تین[1] چار جگہ تھوڑا سا فرق ھے ۔ کلاتی کا ۲٤ واں باب طرد و عکس و ردالعجز پر مشتمل ھے ، حلاوی نے اس کا الگ باب قائم نہیں کیا ھے ۔ البتہ کلاتی کے ۲۵ ویں باب کو دو حصوں میں تقسیم کردیا ھے ۔ اس طرح عیدین کے اشعار مراثی سے الگ ھوگئے ھیں ۔ کلاتی کا ۲۹ واں باب قلندریات و ھزلیات سے متعلق ھے ، حلاوی کے یہاں یہ باب غزلیات کے لئے مخصوص ھوگیا ھے اور تیسویں باب میں عروض کے بجائے مدخل نجوم و تعبیر منظوم کو شامل کرلیا ھے ۔ علاوہ بریں کتاب کے آخر میں ایک معتدبہ حصہ اضافہ کر کے اس کو محض رباعیات سے مخصوص کیا ھے ۔

حلاوی نے ۵۷ شاعروں[2] کا انتخاب شامل کیا ھے جن میں بنت کعب ، بدر الدین صاحب ایران ، بھرامی ، سراجی ، سیف الدین اعرج ، شجاعی ، نجم الدین رازی اور ھمام الدین تبریزی کا کلام کلاتی کے مجموعے میں نہیں ۔ باقی ٤۹ شاعر[3] وھی ھیں جو کلاتی کے یہاں مذکور ھیں اور دونوں میں بیشتر کلام یکساں ھے ۔

اگرچہ نامعلوم مصنف نے کلاتی کے مجموعے کو اصل اور جاجرمی اور تاج حلاوی کو نقش ثانی بتایا ھے لیکن میرے پیش نظر کوئی ایسی قطعی بات نہیں جس سے حلاوی کے مجموعے کے تاخر زمانی پر استدلال کیا جاسکے سوائے اس کے کہ ابواب کی ترتیب اور منتخب کلامی کی یکسانیت کے پیش نظر حلاوی کے مجموعے کا نام کلاتی سے مستفاد سمجھنا چاھئے اور اسی بنا پر اس کو اول الذکر پر تقدم زمانی[4] حاصل ھوگا ۔

۱ ـــ انھوں نے صرف باب ۳۰ام میں فرق بتایا ھے ، لیکن ان کی دی ھوئی فہرست سے مقابلہ کرنے پر اور فرق معلوم ھوئے ۔ ۲ ـــ مضمون نگار کی دی ھوئی تعداد ھے ، انھوں نے کلاتی کے ۱۰۱ معلوم شاعروں کے بجائے ۷۶ اور جاجرمی کے ۲۲۱ کے بجائے ۲۰٤ تعداد لکھی ھے ، علاوہ بریں شاعروں کے نام کہیں کہیں غلط درج ھوگئے ھیں ۔ ۳ ـــ مضمون نگار نے صرف ٤۲ شاعر مشترک بتائے ھیں ۔ ٤ ـــ حلاوی کے مجموعہ کا ایک نسخہ اکسفورڈ میں موجود ھے مگر نا معلوم مصنف کے بیان کے مطابق فہرست نگار کا یہ بیان کہ وہ بارھویں صدی کے تذکرہ نگار عبدالوھاب بےنظیر کی تالیف ھے ، غلط ھے ۔

چونکه مصنف مذکور کے سامنے تینوں مجموعے تھے ممکن ہے ان کا فیصلہ کسی خاص بنیاد پر ہوا ہو ۔ البتہ یہ بات قطعی طور پر کہی جاسکتی ہے کہ جس طرح کلاتی اور جاجرمی کے متعلق یہ طے ہے کہ ایک نے دوسرے سے محض استفادہ نہیں بلکہ سرقہ کیا ہے ، اسی طرح کلاتی اور حلاوی کا معاملہ ہے ۔ خواہ حلاوی نے کلاتی سے استفادہ کیا ہو ، یا اس کے برعکس صورت ہو ۔ مگر اس استفادے میں سرقہ کا الزام نہیں عائد ہوسکتا کیونکہ حلاوی کا دیباچہ مختلف ہے جس کے چند جملے ذیل میں درج کئے جاتے ہیں :

بندۂ ضعیف نحیف علی بن محمد المشتہر بتاج الحلاوی را بر علم دقائق شعر عبوری افتاده بود ، و بر فن حقائق نظم عثوری حاصل شده بواعث همت و دواعی نهمت بعضی از مخادیم و اصحاب ترتیب تحریص نمود بر ساختن مجموعۂ که مستجمع مصنوعات دری و مستودع ابیات فارسی باشد۔ اگرچه بزرگان در استحداث این انواع تطویل کرده اند و در استخراج این اقسام اطناب نموده . . . چنانکه مصنف کتاب حدایق السحر ' استاد رشید الدین وطواط . . . . اما سبب این مستشهدات که در این زمان غیرمصطلح و لغات و ابیات که در این وقت غیر متداول است ، بیشتر خاطر از تکرار آن ملول گشته و نفرت گرفته ۔ این بندۂ فقیر . . . از لطایف اشعار استدان التقاطی کرد و از خرمن ایشان خوشۂ برچید و آنچه در این باب از آن چاره نباشد و سخن شناسان ماهر اختیار کرده اند ، اعتبار کرد ۔ لا تطویل ممل ولا تقصیر مخل این مجموع ساخت و این بضاعت مزجات و نقد بی ارج را دقایق الاشعار نام کرد ۔

کلاتی کے حالات زندگی پر تاریکی کا پردہ پڑا ہوا ہے ۔ تذکروں اور تاریخوں میں اس کا ذکر عام طور نہیں ملتا ۔ البتہ « مونس الاحرار » کے ۲۶ ویں باب کے ذیل میں اس نے « لکاتبہ » کے عنوان سے اپنا مختصر سا کلام درج کیا ہے جو اگرچہ شعری اعتبار سے کچھ بھی قابل لحاظ نہیں لیکن اس سے بعض مفید باتیں معلوم ہوئیں ۔ مثلاً

شاعری میں اسے لغز و معما سے دلچسپی تھی ، اگر ایسا نہوتا تو دوسرے ابواب کے تحت بھی اپنا کلام درج کرتا ۔

بعض اشخاص جن سے کلاتی کی وابستگی تھی ان میں حسب ذیل کے نام آئے ہیں :

کسی «ابو المجد» کو وہ بزرگ اور بزرگوار کہتا ہے[۱]:

چیست اسمی بزرگوار و بزرگ   کز عدد فا و زا بود بشمار

اوّل و رابعش یکی را دان   دویم دو و ثالثش دو و چار

هشمتش باز عشر حرف ششم   هفتمش سه و پنجمین سی آر

هشت حرفست جمع آن تو بدان   که بود نام سرور احرار

کسی «یوسف» کو «سرور»[۲] قرار دیتا ہے:

از تهجی تو چار حرف بیار   که بود جمع .. آن بشمار

اولش یا و چارمش فا گیر   دویمش عشر از سوم بنگار

جمع گردان حرر فها را پس   که بود اسم سرور عیار

کوئی «کلامی» نامی شاعر اس کا دوست[۳] تھا، اور غالباً وہ مولانا لطیف الدین کلامی اصفہانی ہے جو ایلخانی سلاطین خدا بندہ اور ابو سعید کے دربار سے متعلق تھا، جس کے متعدد قصیدے کلانی نے نقل کئے ہیں اور جس کے متعلق شروع میں اشارہ کیا جاچکا ہے۔

کسی «حسن» نامی کو اس[٤] بیت میں اپنا دوست بتاتا ہے:

گرت از نام یار نیست گزیر   عدد هشت را بدندان گیر

ایک لغز میں[۵] اس نے «اسم و القاب مهتری» کا ذکر کیا ہے۔ اس سے «حیدر نظام دین» نکلتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے ان کا نام حیدر اور لقب نظام الدین تھا۔

عنب (: انگور) پر ایک لغز اس طرح نظم[٦] کرتا ہے:

چیست آن بینی که در فصل خریف   چون رسد آن میوهٔ باشد لطیف

معتدل باشد بطبع و ساز دار   بی گنه آویخته یکسر بدار

رنگهای مختلف باشد همه   همچو مروارید و یاقوت و شبه

سود مند است آن بنزد خاص و عام   نزد ایشان هم غذا وهم ادام

مادر سه دختر است آن یکسره   یک نکو بخت و یکی شوم و شره

ز آن یکی آرد حلاوتها بکام   و آن دگر باشد همی نعم الادام

پس سیم ام الخبائث نام او   شور بختی کافتد اندر دام او

مصطفی آن را جماع الاثم خواند   شارب او هم بدوزخ در بماند

بشنو این مرموز خوشتر از رطب   تا بدانی در عرب اسم العنب

---

۱ ـ مونس‌الاحرار ص ۱۲۶٤   ۲ ـ ایضاً   ۳ ایضاً ۱۲۶۵   ٤ ـ ایضاً   ۵ ـ ص ۱۲۶۷   ٦ ـ ۱۲۶۶-٦۷

اس سے زیادہ کلاتی کے متعلق کچھ اور نہیں معلوم ہے۔ اب اس کی تالیف «مونس الاحرار» کی اہمیت پر کسی قدر تفصیلی بحث کی جاتی ہے۔

بدر جاجرمی کی کتاب جس کے کافی مطالب کلاتی کے نسخے میں شامل ہیں، اس کے متعلق مرزا محمد قزوینی کا بیان[1] یہ ہے:

«ولی اگر از جنبۂ شاعریت او چشم پوشیده اشعار خود را موقعةً کنار بگذاریم و فقط سلیقۂ او را در طرز تالیف و ترتیب این کتاب مقیاس حکم قرار دهیم میتوان گفت که الحق در انتخاب مبسوط و مفصل این همه قصاید غرا و غزلیات و مقطعات و رباعیات از این همه شعراء فارسی زبان و مخصوصاً از اساتید قدما که اکنون اغلب اشعار ایشان از میان رفته است بلکه حتی اسامی بسیاری از ایشان نیز در عصر ما بکلی از اذهان فراموش شده است، مؤلف خدمت بسیار بزرگی بزبان فارسی و ادبیات فارسی نموده است و ایرانیان بغایت شکرگزار کسی باید باشند که آثار دویست نفر از شعراء ایشان را از اقدم القدما گرفته الی شعراء قرن هشتم در بطون دفاتر مخلد نموده است و اقلاً این مقدار از آثار ادبی ایران را (اگرچه در جنب آنچه از اشعار شعراء ما از میان رفته است کقطرة من بحر او کحلقة فی فلاة می باشد) از تلف ابدی نجات داده است»

تقریباً یہی خصوصیات کلاتی کے بھی مجموعے کی ہیں۔ مگر یہ اجمال بڑی تفصیل کا محتاج ہے، جس کے لئے دفتر درکار ہیں۔ «مونس الاحرار» کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ صرف اس وقت لگایا جا سکتا ہے جب اس کے مطالعے کے وقت حسب ذیل امور پیش نظر رکھے جائیں۔

۱۔ صاحب دیوان شعرا کے دیوانوں سے «مونس الاحرار» کے مطالب کا مقابلہ کرکے یہ معلوم کرلیا جائے کہ اس میں کتنا ایسا کلام ہے جو دواوین میں نہیں پایا جاتا۔

۲۔ غیر معروف شعرا کے جو اشعار اس میں درج ہیں ان کا مقابلہ تذکروں، بیاضوں، تاریخوں اور فرہنگوں میں نقل شدہ اشعار سے کیا جائے۔

۳۔ ایسے شاعروں کا تعین کیا جائے جو سوائے اس مجموعے اور کہیں مذکور نہیں۔

ظاہر ہے کہ اس مجموعے کا اس طرح مطالعہ کافی صبر آزما ہے جس کے لئے بڑی

۱۔ بیست مقالۂ قزوینی ص ۱۸۶

مدت دراز ہے ، البتہ تھوڑی سی توجہ سے یہ بات واضح طور معلوم ہو سکیگی کہ اس سے فارسی ادب میں خاطر خواہ اضافہ ہوسکتا ہے ۔ اس کی کسی قدر تفصیل درج کی جاتی ہے :

(۱) اہم شاعروں کا زائد یا قابل ذکر کلام :

۱ ۔ ابوالفرج رونی (م : ٤٩٠ ھ) کا یہ قصیدہ مطبوعہ دیوان[1] میں نہیں ہے :

گرمایہ گیرد از رخت ای دلبر افتاب
عاشق شود زمانہ بصد دل بر آفتاب — ص ۹۰۳

یہ قصیدہ شمس الدین کی مدح میں ہے ۔ (دریای فضل و گوہر افضال شمس دین الخ)۔

۲ ۔ اسدی طوسی (م : ٤٦٥ ھ) کا قصیدہ[2] « در مناظرۂ عرب و عجم » عام طور پر نہیں ملتا :

روزی من و جوقی عرب جلد و سخندان
بودیم بہ بزم مہی از می خوش و خندان — ص ۱٦۳

۳ ۔ ابو المعالی رازی (م : ٥٤١ ھ) کا یہ قصیدہ[3] نہایت کمیاب و اہم ہے :

گر مشک زرہ وار بود ماہ زرہ ور
ورسیم سمن‌بوی بود سرو سمن بر — ص ٤۷۹

٤ ۔ سنائی غزنوی (م : بعد ٥۲۸) کے نام ۱٥ قصیدے اور ایک مسمط نقل ہیں، یہ سب دیوان میں موجود ہیں ، مگر حسب ذیل قطعہ دیوان میں نہیں ملتا :

آن زمان شد کہ شاعران گفتند   خواجگان تیغ آز را سپرند (ص ۱۳۱۱)

علاوہ بریں ایک قصیدہ شمس طبسی کے نام سے غلط درج ہے ۔ بات اصل یہ ہے کہ پہلے شمس طبسی کے نام کا ایک قصیدہ ہے ، اس کے بعد مسلسل تین بار « ولہ » آیا ہے ،

---

۱ ــ ابوالفرج کے دو مشہور قصیدے ۔ گرفت مشرق . . سوار آتش و آب ، دیوان ص ۱٥) اور قبول یافت . . . اختر آتش و آب دیوان ص ۱۷) شمس طبسی کے نام سے درج ہوگئے ہیں ۔ مونس الاحرار ص ۹۲٤ ، ۹۲٥)

۲ ــ اس کے چار مناظرے ، مناظرۂ اسمان و زمین ، مناظرہ مغ و مسلمان ، مناظرۂ نیزہ و کمان، مناظرۂ شب و روز مجمع الفصحا میں مذکور ہیں (چاپ جدید ص ۲۸۸ ۔ ۲۹٦) لیکن بدیع الزمان فروزانفر نے سخن و سخنوران (۲ : ۸۹ ـ ۹٤) میں بعض کی نسبت غلط بتائی ہے ۔ آخری نظم تذکرۂ دولت شاہ (ص ۳٦ بعد) میں بھی نقل ہے ۔ موس الاحرار میں آخری مناظرہ کے بجاے مناظرۂ عرب و عجم ہے ۔ اس مناظرہ کا براون نے ذکر کیا ہے ۔ تاریخ ادبیات ایران (۲ : ۱٤۹) تاریخ ادبیات در ایران مولفۂ دکتر صفا (۲ : ٤۰۷) ۔

۳ ــ یہ قصیدہ نہ لباب الالباب ٦ ، ۲۲۸ میں ہے اور نہ مجمع الفصحا ص ۱۹۷) میں ۔ ڈاکٹر صفا نے اس کے کچھ اشعار نقل کئے ہیں (۲ : ٦۰۲) ۔

اور تین قصیدے «آتش و آب» ردیف کے درج ہوئے ہیں۔ ان میں سے پہلے دو مسعود سعد سلمان کے ہیں اور آخری سنائی کا ہے، جو عبیدالشعرا سید محمد ناصر علوی کی مدح میں ہے اور جس میں اس طرح کے اشعار ممدوح کا پتا دیتے ہیں:

چو طبع سید گردد چمن بزینت و فر　　چو عدل سید گردد برابر آتش و آب

سر محامد سید محمد آنکه شدست　　بلند همت و نظامش بگوهر آتش و آب

مطلع یہ ہے: بتی که گر فگند یک نظر بر آتش و آب

شود ز لطف جمالش مصور آتش و آب ۔　　ص ۹۲۷

۵ ۔ سید حسن غزنوی (م: ۵۵۵ ھ) کی حسب ذیل نظمیں بعض لحاظ سے اہم ہیں:

آن دلبری که خوبی بسیار یار اوست　　دردا که در دلم همه پیکار کار اوست　ص ۱۰۷۴

مگر یہ ترکیب دیوان قطران (ص ۴۴۰) میں شامل ہے گو دیوان قطران کے صرف ایک نسخے کی بنا پر مطبوعہ دیوان میں شامل ہوا۔ یہ ترکیب بند امیر ابراہیم بن حسن کی مدح میں ہے لیکن یہ نام دیوان قطران میں کہیں اور نہیں آیا ہے۔ مطبوعہ نسخے کے حاشیہ میں لکھا ہے که مرحوم کسروی در شهر یاران گمنام در چند ابراهیم نام می برد که بسلطنت رسیده اند ولی نام پدر هیچ یک را حسن نمی نویسد، سید حسن غزنوی کے ممدوحین میں بھی اس نام کا کوئی امیر نہیں ملتا۔ ایک قابل ذکر بات یہ ہے «مونس الاحرار» میں اس نظم سے پہلے قطران ہی کی ایک اور نظم ہے:

تا بدیدم[1] آن گل رخسارت ای عیار یار

در دل من خست از غم ای بت فرخار خار　　(۱۰۹۳)

مستست خفته ماه تو در بوستان ستان

بوسه ستان و زان مه خفته ستان ستان　　(۱۰۹۴)

هست شکر بار یاقوت تو ای عیار یار

نیست کس را نزد آن یاقوت شکربار بار　　(۱۰۹۵)

سپهر مهر مکارم زمانه کرد خطاب

سپهر مهر مکارم نصیر ملک و ملک　　(۱۱۹۷)

پہلے قصیدے کے سامنے کسی نے پنسل سے ظہیر فاریابی لکھ دیا ہے، لیکن

---

۱ ــ قطران کے ایک ترکیب بند کا دوسرا بند (دیوان ۴۴۳) اس طرح شروع ہوتا ہے:
گل برون آمد ز پرده چون تو ای عیار یار　　همچو من نالید بلبل بر سر گلزار زار ۔

ظہیر کے دیوان میں جو تہران سے ابھی شائع ہوا ہے ، ان میں سے کوئی قصیدہ موجود نہیں ہے ۔

۶ ۔ خاقانی شروانی (م : ۵۹۵ ھ) کا یہ مرثیہ مطبوعہ دیوان میں نہیں ہے :

همیشه تا جهان بوده و زین پس تا جهان باشد

نباشد این غمان کس را نه کس را این غمان باشد (۱۲۴۱)

۷ ۔ عثمان مختاری (م : ۵۳۵ یا ۵۵۲ھ) کے چند قصائد اور ایک ترجیع بند « مونس الاحرار » میں نقل ہیں۔ ان میں سے سب مطبوعہ دیوان میں‌موجود ہیں ۔ البتہ قصیدۂ ذیل دیوان کے صرف ایک[1] نسخے میں پایا جاتا ہے ، اس بنا پر اہم ہے :

ای طرب انس و جان نگار وفادار ماه منی ای پسر بچهره و دیدار (ص ۱۱۳۳)

۸ ۔ عسجدی مروزی (م : بعد ۴۳۲ ھ) کا یہ قصیدۂ مصنوع[2] کافی اہم ہے :

باران قطره قطره همی بارم ابر وار هر روز خیره خیره ازین چشم سیل بار

یہ قصیدہ چند کتابوں میں درج ہے ، مثلاً لباب‌الالباب ، عرفات‌عاشقین ، مجلۂ ارمغان سال ۲۴ شمارۂ ۷ ، ۸ ، اور «مونس‌الاحرار» مولفۂ بدر جاجرمی ۔ لیکن عباس اقبال آشتیانی نے « حدائق‌السحر » کے حواشی میں اس کی کمیابی کا ذکر اسطرح کیا ہے : بعضی از ابیات این قصیده مغلوط و معنی آن نامفهوم است ، چون نسخهٔ دیگری ازآن نداشتیم تصحیح آنها میسر نگردید ،

۹ ۔ عنصری (م : ۴۳۱) کے ۱۴ قصیدے اس مجموعے میں موجود ہیں جن میں چھہ قصیدے قدیم مطبوعہ دیوان میں نہیں پائے جاتے اور دو ظہیر فاریابی کے ضمن میں نقل ہوگئے ہیں ۔ لیکن ان دونوں کی نسبت ظہیر کی طرف قطعاً غلط ہے کیونکہ اولاً دونوں سلطان یمین الدولہ محمود کی مدح میں ہیں اور ظاہر ہے کہ ظہیر محمود سے تقریباً ۲ صدی بعد کا شاعر ہے ۔ ثانیاً یہ دیوان ظہیر میں موجود بھی نہیں ہیں ۔ ذیل میں دونوں قصیدوں (ص ۸۳۶، ۸۳۹) سے چند ضروری شعر درج کئے جاتے ہیں :

تا همی جولان زلفش گرد لالستان بود عشق زلفش را بگرد هر دلی جولان بود

یمن دادش تا یمین دولت عالی شود امن دادش تا امین ملت و ایمان بود

جاودان فرمان روا باد و همی گوید فلک تا مرا دوران بود محمود را فرمان بود

---

۱ ۔ دیکھئے دیوان مطبوعہ تہران (بکوشش همایون فرخ ص ۱۲۱)

۲ دیکھئے صفا : تاریخ ادبیات در ایران ۱ : ۵۷۸

ماہ رخسارش همی در غالیه پنهان شود　مشک زلفینش همی بر لاله شادروان شود
خسرو مشرق یمین الدوله آن کز تیغ او　هر چه دشوار است بر دولت همی آسان‌شود

چھ زاید قصیدوں کے مطلعے اس طرح شروع ہوتے ہیں :

ابر سیمابی اگر سیماب ریزد بر گہر　۵۱۳
جہان تا شد برو عاشق جمالا　۶۸۶
گه آن آراسته زلفش زره گردد گہی چنبر　۷۵۹
بہار و زینت باغی نه باغ بلکه بہار　۷۱۱
گر از عشقش دلم باشد همیشه زیر بار اندر　۱۱۱۶
بگرد بادل تو ای ملک وفا بیعت　۱۱۱۶

۹ - قطران تبریزی (م : بعد ۴۶٦ ھ) کے حسب ذیل قصیدے مطبوعہ دیوان میں نہیں ملے :

دل من دلبری دارد که نفروشم بصد جانش
هزار آرام دارد جان ز لؤلؤ پوش مرجانش　۵۳٦

دو نوبهار پدید آمدند ز اول سال
ز فصل سال و ز وصل شه ستوده خصال　۷۷٤

بر مه رخشان دو زلف و دست مشک[1] افشان کند
تیره شبها را فروغ دو رخش رخشان کند　۹۷۱

۱۰ - کمال اسماعیل (م : ٦۳۵ ھ)

تا زبانم بکام جنبان است　در ثنای رئیس لنبان است　۱۳۱۲

یہ سو ابیات کی ہجویہ مثنوی ہے جو دیوان کے مطبوعہ نسخے میں نہیں ہے -

۱۱ - مسعود سعد سلمان (م : ۵۱۵) کی حسب ذیل نظمیں مطبوعہ دیوان میں نہیں ہیں :

جیش شہست خیز نگارا بیار می　مستی مکن بوقت بهاران بکار می　۲۷۸
آمده تازه بہار خرم و خوش ای نگار　آنچه بر و جان و دل تازه شود دربہار　۲۸۱
شد چو بہشت برین روی زمین از بہار　باد صبا جلوه کرد روی گل کامگار　۲۸٤
در درد خیر خیر کند عشق خار خار　با رنج دیر دیر کند صبر دار دار　۱۰۷۰
دی مرا گفت خواجهٔ که ترا　روزها شد که سیم و زر ناید　۱۳۱۲
این سدید و نجیب هر دو غرند　این یکی عور و آن دگر هندو　۱۳۱۲

---

۱ اس بحر اور ردیف و قافیہ کے تین قصیدے دیوان میں موجود ہیں (ص ۸۵، ۸۹، ۹۲)

ان چند شاعروں کے اشعار کے مقابلے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ «مونس‌الاحرار» سے فارسی ادبیات میں قابل قدر اضافہ ہو سکتا ہے ، اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ خود «مونس‌الاحرار» کے مولف کا بیان (کم از کم جو نسخہ ہمارے سامنے ہے اس کے اعتبار سے) ہرگز ہرَ طرح کے سقم سے پاک نہیں ہے، لیکن یہ بات بلا خوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ ان زائد اشعار کی موجودگی سے یہ بات ثابت ہے کہ تحقیق متن کا سلسلہ منقطع نہ سمجھنا چاہئے -

(۲) هندوستانی فارسی ادب :

هندوستانی فارسی ادب کے خزانے میں اس کی رو سے گرانقدر اضافہ ممکن ہے ، چند مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں :

۱ - برہان الدین بزاز دہلی[1] کے ممتاز فقیہ تھے ، عہد بلبنی میں ان کو امتیاز حاصل ہوا - برنی لکھتا ہے[2] :

« و هم در عصر بادشاهی بلبن چندین علمای سرآمده که از نوادر استادان بودند ، در صدر افادت سبق می گفتند چنانکه مولانا برهان الدین بلخ و مولانا برهان‌الدین بزاز و مولانا نجم الدین دمشقی الخ » -

لیکن جو نظم « مونس الاحرار » میں درج ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بزاز کا تعلق عہد شمسی (۶۰۷ - ۶۳۳) سے بھی تھا - اس نظم[3] کے چند شعر ہدیۂ ناظرین ہیں :

روز نوروز است کم کن ای بت طناز ناز
همچو بلبل در نواها پردهٔ دمساز ساز

بر من ارچه رفت حیف ای جان نجویم جز رضات
ز انکه از بذل شهنشه می برد محسود سود

شمس دین ظل حق سلطان گیتی آنکه گشت
از کف دربار او اندر صف موجود جود

بو المظفر ایلتتمش کو بحکم از تیر تیر
بگذراند و ز نوالش می بیابد تیر تیر

---

۱ دیکھئے بزم مملوکیہ ص ۲۲۲، نزهة الخواطر۱ : ۱۲۸

۲ مطبوعہ (علی گڑھ) ص ۱۲۰ - ۱۲۱ ، *Religion and Politics* ص ۱۰۷

۳ مونس الاحرار ص ۱۰۸۰

مولانا برهان الدین بزاز کا کلام جاجرمی[1] اور حلاوی[2] کے مجموعوں میں شامل ہے۔ دانشکدۂ ادبیات تہران کی ایک قدیم بیاض (فہرست ص ۱۵۳) میں سلطان العلما برہان‌الدین کا کلام موجود ہے ، قرائن ایسے ہیں کہ موصوف کو برهان الدین بزاز سمجھا جاسکتا ہے۔

۲ - تاج الدین بخاری، بلبن کے دونوں بیٹوں کا استاد تھا۔ دونوں نے «آداب السلاطین» مولانائے موصوف سے پڑھی تھی چنانچہ ضیاء برنی نے «تاریخ فیروز شاہی» میں[3] اس سلسلے میں سلطان معزالدین کی ایک روایت نقل کی ہے جو سلطان نے اپنے باپ سے سنی تھی - مولانا، سلطان شمس الدین ہی کے زمانے میں معزز ہو چکے تھے اور بقول ضیاء برنی اسکے ندیم تھے۔ «مونس الاحرار» میں تاج‌الدین بخاری کے ذیل مین[4] ایک قصیدہ درج ہے جو نظام الدین محمد جنیدی کی مدح یں ہے - ممکن ہے کہ اس قصیدے میں تاج الدین کا روے سخن سلطان التمش کے وزیر نظام الملک جنیدی کی طرف ہو جو نہایت علم دوست وزیر گذرا ہے۔ اسی کے نام عوفی نے «جوامع الحکایات» معنون کی تھی۔ اس وزیر کی وفات سلطان رضیه[5] کے عہد میں (٦٣٤ - ٦٣٧) واقع ہوئی - اگر شاعر کا خطاب اسی وزیر سے ہے تو یہ قصیدہ ٦٣٤ کے قبل ہی[6] لکھاکیا ہوگا۔ لیکن ناصرالدین اور بلبن کے دور میں نظام‌الملک جنیدی کا ایک عزیز قریب وزارات کے عہدے[7] پر متمکن تھا ، وہ بھی بڑا علم دوست تھا اور کئی شاعروں نے اس کے نام قصیدے لکھے ہیں - اس بنا پر قطعی طور پر اسی قصیدے کے نسبت شمسی عہد کے نظام الملک کی طرف نہیں سمجھی جاسکتی - قصیدے کے چند شعر درج ذیل ہیں :

این منم یارب ز عشق لعل و مروارید بار	بر رخ چو زر ز ابر دیده اشک سیم بار
این منم یارب که بر زر سیم بارم بے دریغ	هر زمانی در هوای لعل و مروارید بار
درج لعل پُر ز مروارید اورا برد آب	بذل دست سیم و زر بخش وزیر شه شعار
خواجۂ عالم نظام الدین که مروارید و لعل	سنگ پندارد ز همت سیم و زر چون خاک و خار
آصف ثانی محمد کو ز رغبت بی سوال	لعل و مروارید و زر ویسم بخشد بی شمار

---

۱ دیکھئے مضمون (بلا نام) ص ۵۹، نمبر ۲۹ - مگر میر صالح طیبی کی فہرست میں یہ شاعر شامل نہیں ہے (دیکھئے مونس الاحرار چاپی مقدمہ)

۲ ایضاً ص ٦٣ نمبر ۱۲ ۳ ص ١٦٦ - ١٦٧ ٤ ص ١١٧٩

۵ دیکھئے طبقات ناصری چاپ چغتائی) ص ٩٦

٦ اس سنہ سے قبل اس کا اقتدار ختم ہو چکا تھا

۷ طبقات ناصری ,ص ۱۲۳ ، سے معلوم ہوا کہ عین الملک محمد نظام جنیدی ٦٥١ ہجری میں وزیر منتخب ہوا تھا

گوهر آل جنید آن کامران سیم و زر لعل و مروارید جسته از کف او زینهار
زر و سیم و لعل و مروارید لازم گفته ام در مدیحت این قصیده تا بماند یاد گار

« مجمع الفصحا » میں تاج الدین فارسی کا ذکر موجود[1] ہے ۔ اسے ساکن دہلی اور سلطان شمس الدین (التمش م : ۶۳۳ ھ) کا دبیر بتایا گیا ہے اور اس کی دو غزلیں اور ایک قصیدے کی ۲ بیت نقل کی ہیں ۔ قصیدہ رکن الدین فیروز پسر التمش (م : ۶۳۴) کی مدح میں ہے ۔ گمان یہ ہے تاج الدین فارسی وہی ہے جو تاج الدین بخاری کے نام سے « مونس الاحرار » میں مذکور ہے ۔ تاج الدین بخاری کے اشعار دانشکدہ ادبیات تہران کی قدیم بیاض (فہرست ص ۱۵۳ نمبر ۱۸) میں درج ہیں ۔

۳ ۔ شہاب الدین مہمرہ کے تین قصیدے[2] نقل ہیں جن میں « منه ببرگ سمن پیش تودۂ عنبر » والا قصیدہ « منتخب التواریخ » میں موجود نہیں البتہ اور جگہوں پر ہے ' یہ تینوں قصیدے « مجمع الفصحا » کے چھ قصیدوں[3] میں شامل ہیں ۔

٤ ۔ سید عزالدین[4] علوی ، بلبن (٦٦٤-٦٨٦ ھ) کے عہد کا ایک شاعر تھا جس کو مصنوعات میں کافی دستگاہ تھی چنانچہ « مونس الاحرار » میں ایک توشیح درج ہے جس کا عنوان یہ ہے :

سید عزالدین علوی که لقب ممدوح و پدر بر می آید از اول و آخر مصرعها بدین[5] دو بیت ،

ای بحق خسرو سکندر فن   در دریای عزدین بلبن
شه نصر دول محمد راد   از کف جود تو ز بن گلشن

ایا شهی که زکوست رسد بچرخ صدا   شکفت گلبن فتح تو در صباح و عزا

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ بلبن کے بڑے بیٹے سلطان محمد کا مداح تھا ، سلطان محمد ۶۸۳ھ میں شہید ہوا ، اس سے ظاہر ہے کہ یہ نظم اس سنہ سے قبل کی ہوگی ۔

اس نے صنعت غیر منقوطہ میں تین نظمیں[6] لکھیں جن میں سے دوسری کسی وزیر کے نام ہے جس کا نام محمد تھا :

داور عالم و مدور ماه   وحده لا اله الا الله
حاکم داد گرکه عالم را   حلۂ مهر داد و کلۂ ماه

---

۱ چاپ جدید ' تہران ۳٦ ۱۳ ' جلد ۱ ص ٤٦٤
۲ ص ۱۱٦۸ ، ۱۱۷۷ ، ۱۱۹۳ء
۳ چاپ قدیم جلد ۱ ص ۳۰٤ ـ ۳۰۵
٤ تاریخوں میں یہ نام مذکور نہیں ہے
۵ ص ۳٤٦
٦ ص ۱۱۹۰-۱۱۹٦

ملکا در ولاء صدر رسل   سالمم دار در ورع همه گاه الخ

که کرد کار[1] کرم مردوار در عالم   که کرد اساس مکارم ممهد و محکم
عماد عالم عدل سوار ساعد ملک   اساس طارم اسلام و سرور عالم
محمد اسم، عمر عدل و کام او دردهر   ملوک‌وار در آورده اسم عدل و کرم
کلام او همه سحر حلال در هرحال   مراد او همه اعطاء مال در هر دم

وعدهٔ وصل داد دلدارم   وعدهٔ او مراد دل دارم

اس طرح ایک[2] نظم صنعت منقوطه میں لکھی:

بتی زین نقش نغز تیغ بینی   بچین نقشی چنین بینی نه بینی

دو[3] مرصع قصیدے اور لکھے ہیں جن میں پہلا سلطان محمد پسر بلبن کے نام ہے:

شد مصفا جمال استفتاح   شد توفا کمال استنجاح
شهریار عجم نصیر دول   افتخار امم امیر نواح
خسرو دین محمد بلبن   پهلو کین مؤید فتاح
هم ترا عز جاودان مقرون   هم ترا عز ذوالبنان مداح
آمد آن مکرم ملک آیات   آمد آن منعم فلک رایات
بو تراب امم جلال ملک   آفتاب کرم جمال قضات
خوانمش احمد علی آثار   دانمش ارشد ولی اثبات
در سخن نیست چون من از اقران   در زمین نیست چون من از سادت

یہ دونوں قصیدے محمد بن محمد جنیدی وزیر کی مدح میں لکھے ہیں:

ای غمزهٔ[4] تو سحر نهان کرده آشکار   جز بر دلم نبود دگر در جهانش کار
عالی نسب مکان خرد سرور جهان   فرخنده تاج دین، سر احرار روزگار
افضل محمد بن محمد توئی چو او   کآل جنید راست به تو فخر و افتخار
ابن الوزیر از مدد خامه و بنان   لؤلؤ و در کنی بدر سائلان نثار
ای صورت تو یوسفی و خلق احمدی   ای شمع خاندان وزارت بزرگوار

---

۱ ص ۱۱۹۶، مجمع الفصحا ا: ۳۰۶ میں شرف قزوینی کا ایک قصیدہ صنعت مہملہ میں اس طرح شروع ہوتا ہے:
امام و سرور صدور ممالک اسلام   صلاح ملک و ملل مالک ملوک کرام

۲ ص ۱۱۹۷   ۳ ص ۱۱۱۲، ۱۱۱۳   ٤ ص ۱۱۳۹

زهی[1] ستارۂ فتح و زهی سپہر ظفر — زهی مدار کلاه و زهی مدار کمر
کمال دولت و دین تاج ملک صدر صدور — وزیر و جان جهان صاحب ستوده سیر
چون یافتم شرف دس بوس حضرت تو — برستم از همه اندیشهای خوف و خطر
خدایگان وزیران مشرق و مغرب — ترا خطاب بود بر مثال جد و پدر
محمد بن محمد چراغ آل جنید — که با یزید بود حاسدت میان سقر

حاجرمی نے بھی سید عزالدین کی ایک توشیح اس طرح نظم کی ہے[2] :

رضی الملک والا تاج دولت — شدی آل محمد را تو افسر الخ

اگرچہ قطعی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ یہ دونوں عزالدین ایک ہی ہیں لیکن دونوں کے ایک ہونے کے امکانات ہیں اس لئے کہ کلامی اور جاجرمی نے ایک دوسرے سے استفادہ کیا ہے، دوسری بات یہ کہ فہرست میں اس کا نام سید عزالدین قزوینی لکھا ہے اور اسی نام کے ایک شاعر کا کلام حلاوی[3] نے بھی انتخاب کیا ہے۔ حلاوی کا کلاتی سے استفادہ کرنا مسلم ہے، اس لئے امکان ہے کہ ایک ہی شاعر تینوں کے یہاں ہو۔

اگر تینوں ایک ہیں تو سید عزالدین علوی کا ایرانی ہونا مسلم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ جاجرمی اور حلاوی دونوں نے اس کو قزوینی لکھا ہے (گو جاجرمی کے یہاں متن میں صرف سید عزالدین درج ہے)

دولت شاہ نے سید عزالدین علوی نام کے ایک شاعر کو ابوالعلا گنجوی، خاقانی، مجیر بیلقانی وغیرہ کا معاصر بتایا ہے[4] لیکن وہ ہمارے پیش نظر شاعر سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اس لئے کہ اولاً وہ «مجمع الفصحا» کی رو[5] سے شروانی تھا، ثانیاً دونوں کے زمانوں میں تقریباً پون صدی کا فرق ہے۔مگر دانشکدۂ ادبیات کی بیاض (فہرست ص ۵۳ نمبر ۹ میں عز علوی سے مراد یہی شاعر ہے۔ ہندوستان کی تاریخوں سے اس شاعر کی شخصیت کا تعین نہ ہوسکا۔

۸۔ عمیدلومکی کے حسب ذیل نظمیں «مونس الاحرار» میں مندرج ہیں۔ ان میں صرف ایک[5] جاجرمی کی کتاب[6] میں اور بعض «خلاصة الاشعار» میں نقل ہیں، تعجب ہے کہ «منتخب التواریخ» کے ۸ قصیدوں میں سے کوئی اس میں شامل نہیں۔

---

۱ ص ۱۳۹ ا ، ۲۲٤۰
۲ مونس الاحرار (عکسی) ص ل،
۳ دیکھئے فہرست مطبوعہ ,مضمون مصنف نامعلوم) ص ۳۶
٤ چاپ براؤن ص ٦۳
۵ جلد ۱ : ۳۲۹
٦ ص ۱۳٤

۱ - نالم ز دل چو نای من اندر حصار نای	پستی گرفت همت من زین بلند جای	۳۴۴
۲ - برآمد ز من ناله بر چرخ مینو	چو رفت از برم آن نگار پری رو	۳۴۴
۳ - گفتم بگاه صبح یکی جام می بیار	گفتا که بیدلان را با جام می چه کار	۱۰۴۰
٤ - گفتم چه سر داری گفتا سر وفا	گفتم که شد پشیمان گفتا دل از جفا	۱۰٤۲
٥ - چون است حال تو بمن امروز یار گفت	گفتم که هست بی تو مرا حال زار گفت	۱۰٤٤
٦ - پیام دادم نزدیک آن بت دلبر	که مهرو مهر تو دارم بدیده و دل بر	۱۰٤٦
۷ - اگر نه‌مست‌شدبلبل‌فغان‌چندین‌چرا دارد	اگر بااونه گل‌می‌خورد رخ رنگین چرا دارد	۱۰٤۸
۸ - گلبن دی حورده را بادصبا داد داد	باده خور اکنون همه بر گل و شمشاد شاد	۱۰۸۲
۹ - آهن ونی چو پدید آمد ز صنع کردگار	درمیان تیغ و کلک افتاد جنگ و کارزار	۱۱٤۸
۱۰ - زلف نگار گفت من از قیر و چنبرم	شب صورت و شبه صفت و مشک پیکرم	۱۱٤۹
۱۱ - مزاج گرم دلان را شدی که زینت تو	مزاج گرم دلان را ز برگ و شاخ بت	۱۲۰۰

لیکن ان سے بعض کی نسبت عمید کی طرف مشکوک اور بعض کی غلط ھے ، نمبر ٥ ، ٦ ، ۷، عمید کے نہیں معلوم ہوتے کیونکہ ممدوح اتابک سعد ھے مثلاً ملاحظہ ہو:

عذر است این زمان که بخدمت همی شوم　　گفتم بخدمت که مرا بنده وار گفت
آن سروری که مهتر آن روز گار اوست　　گفتم که کیست مهتر این روزگار گفت
ملکا اتابک آنکه سزد سروری ورا　　گفتم که اوست سرور هم و نامدار گفت
بنیاد داد مخلص دین سعد دولت است　　گفتم که یافت دولت و دین زو شمار گفت
پوشیده داشتی تو همی نام خویشتن　　گفتم که (نام) گیری ازین نامدار گفت

تیسرے میں اتابک سعد کو مخاطب کیا ھے :

اگر نه سعد را دولت فزون از معتصم باشد　　کمینه بنده افزون تر ز ... چرا دارد
اگر نه با سعادت بود خواهد تا ابد عمرش　　نخستین حرف نامش چون سعادت سین چرا دارد

دوسرا قصیدہ درمیانی ھے ، وہ بھی اسی شاعر کا ھے جس نے « سعد » سے اپنا تخلص حاصل کیا ھے ۔ عام طور پر معلوم ھے کہ شیخ سعدی نے اپنا تخلص اتابک سعد کی رعایت سے سعدی رکھا تھا ، مگر شیخ کے دیوان میں ان قصائد میں سے کوئی بھی نہیں پایا جاتا ۔ عمید کا بھی اسی بنا پر نہیں ہوسکتا کہ اس کے تخلص کو سعد سے کوئی مناسبت نہیں ۔

قصیدہ نمبر ٤ میں « جلال دین مغیث دین » کا فقرہ ممدوح کے لئے آیا ھے ، تاریخ سے معلوم ہوتا ھے کہ طغرل نے لکھنوتی میں ٦٤۰ ھ کے قریب دہلی سے علیحدگی

اختیار کرکے مغیث الدین کے نام سے آزادی کا اعلان کردیا تھا[1]، ممکن ہے عمید نے اسی بادشاہ کے لئے یہ قصیدہ لکھا ہو لیکن یہ قیاس بہت کمزور ہے اس لئے کہ پھر امرا و فرماں روایان دھلی سے اس کی وابستگی مشتبہ ہوجائے گی ۔

قصیدہ نمبر ۹ کے ان دو ابیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاید یہ قصیدہ عمید کا نہو بلکہ کسی ایسے شاعر کا ہو جو ملک شاہ کا مداح رہا ہو:

سایۂ یزدان ملک شه آفتاب خسروان آن شهنشه کامیاب، آن بادشاه روز گار

آن شهنشاهی که هست اندر عرب اندر عجم درمیان دست او تیغ و قلم را افتخار

اور اگراس قصیدے کی نسبت مشکوک ہے تو قصیدہ نمبر۱۰ بھی مشتبہ ہو جاتا ہے ۔

عمید کا لقب فخرالملک تھا بعض لوگوں نے فخر الملک یا فخر الدین اور عمید یا عمید الملک یا عمید الدین کو دو الگ الگ شاعر قیاس کیا ہے ۔ مثلاً «نا معلوم» مضمون نگار نے فخر الملک اور عمید الملک کے تحت اشعار کو الگ الگ دو ناموں سے کردیا ہے (ص ۵۷ نمبر ٤۹ اور ۵۳) ۔ اسی طرح آقاے دانش پژوہ نے دانشکدۂ ادبیات کی بیاض کے اس شاعر کے اشعار فخر الملک اور عمید الملک دو الگ عنوان کے تحت درج ہونے کی وجہ سے دو الگ شاعر تجویز کیا ہے (فہرست ص ۵۳ نمبر ۸ اور۲۲)۔ مگر واقعہ یہی ہے کہ فخر الدین یا فخر الملک اور عمید الدین یا عمید الملک ایک ہی شاعر ہے ۔ جو اشعار فخر الملک کے عنوان کے ذیل میں درج ہیں ان میں بھی تخلص عمید ہی آیا ہے ۔

٦- محمود خطاط بلبن کے دور کا شاعر معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا ایک قصیدہ صراحتاً محمد جنیدی وزیر کی مدح میں ہے ۔ اگرچہ قطعی طور پر معلوم نہیں کہ وہ کس جنیدی کا مداح تھا مگر اس کو سیدعز الدین کی طرح افضل محمد کہتا ہے اس سے دوسرے جنیدی کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے ۔ اس کی پانچ مختصر نظمیں «مونس الاحرار» میں درج ہیں، جن میں سے پہلی جنیدی اور دوسری کسی وزیر کی مدح میں ہیں، تیسری، چوتھی اور پانچویں کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں:

ای رشک‌خورشیدو قمر ای سرو بستان جمال ای پرتو نورلقا ای حسن رویت راکمال

امروز بر کیوان شدم پیش در صدر عجم آن‌ملک‌وملت‌راظفر آن دین‌ودولت را جلال

افضل محمد صدر دین آن مفخر آل جنید اسلام را زو افتخار آمد از و ما را جمال (۱۱۳٦)

---

[1] دیکھئے طبقات ناصری ص ۱٦۱ (لاھور ۱۹۳۲)

نگاری سخنور بهاری سمن بر بهشی مهیا جمالی مصور
سزاوار مدحت چو آثار صاحب زپاکی سرشته ز آهو مطهر
کمال بزرگی جمال فتوت جلال کریمی ابو الفتح صفدر (۱۳۷)
گمارد سه برمن ز هجران همی یاری (۱۳۸)
ای سنگ دل از عشق تو گشتم بی جان (ایضاً)
نگاری نهاده سماعی بچامه (ایضاً)

تاریخوں میں اس شاعر کا نام نہیں ملتا لیکن بعض بیاضوں میں یہ نام آیا ہے ۔ مثلاً تاج حلاوی[1] نے اس کا کلام نقل کیا ہے ۔

۷ ۔ حکیم طرطری رکن الدین فیروز شاہ (٦٣٣ ۔ ٦٣٤) کے دور کا شاعر ہے ، اس کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں ، البتہ اس کے دو قصیدے موجود ہیں جن میں پہلا رکن الدین فیروز کی مدح میں ہے ۔ یہ قصیدہ « مونس الاحرار » (ص ۹۱۳) میں منقول ہے اور پہلے اور دوسرے دونوں قصیدے « مجمع الفصحا[2] » میں موجود ہیں ، اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ تقی اوحدی کو ایک مجموعے میں چھ سات قصیدے ملے تھے ، معلوم ہوتا ہے کہ « مجمع الصفحا » میں « عرفات عاشقین » کے قصیدے نقل کئے گئے ہیں۔ جاجرمی[3] اور حلاوی[4] نے بھی حکیم طرطری کا کلام نقل کیا ہے ۔ دانشکدۂ ادبیات تہران کی بیاض (فہرست ۱۷۲ نمبر ۷) میں بھی کچھ اشعار ہیں ۔ پہلا قصیدہ یہ ہے :

هست گوئی عارض آن ترک زیبا آفتاب گر بود ممکن که دارد برج دیبا آفتاب
شاه رکن الدین که دولت را مهیا دارد او همچو باغ نوبهاری را مهیا آفتاب

۸۔ حکیم لواوی (؟) اس کے صحیح نام کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ « مجمع الفصحا » میں ہے[5] کہ بعض لوگوں کے نزدیک دیولی اور ولولی صحیح ہے ، تحقیق سے معلوم ہوا کہ دیول کا رہنے والا تھا ، دیول ولایت تتہ میں ہے اور دیبل اس کا معرب ہے ۔ « مونس الاحرار » میں دوبار[6] یہ نام الولوی ہے جو یقیناً کتابت کی غلطی ہے ۔ جاجرمی کے یہاں[7] ولولی ہے ۔ میر صالح طبیبی[8] نے غالباً « ریاض العارفین » کے حوالہ سے

---

۱ مضمون (مصنف نامعلوم) ص ٦٤
۲ ۱ : ۳۲۷
۳ دیباچه ص (کج)
٤ مضمون (مصنف نا معلوم) ص ٦٣
۵ ۱ : ۲۱۸
٦ ص ٦٤ ، ٩٢٤
۷ دیباچه ص ککِ نمبر ۸ ، ۲
۸ ایضاً (حاشیه)

اس کا نام محمد اور شوریدۂ بیسر و سامان، معاصر میر جبرئیل بتایا ہے ۔ کلاتی کے یہاں حسب ذیل تین قصیدے اس کے نام سے درج ہیں:

اِی پسر چند زنی چنگ درین دامن جنگ
جنگ و آزار بیکسو نه و چنگ آر بچنگ (۵۳۸)

ببرد خنجر خسرو قرار از آتش و آب
اگر چه دارد رنگ و نگار از آتش و آب (۹۳۴)

نشسته ام ز دل و چشم باسر آتش و آب
توان نشستن ساکن چنین در آتش و آب (۹۳۸)

لیکن ان میں سے پہلا بلاشبہ حکیم مذکور ہی کا ہے۔ اس کے چند شعر یہ ہیں:

آنچه برمن شکن زلف تو کردست بصاح ناصر دوات بر دشمن خود کرد بجنگ
میر جبرئیل جهانگیر که از بازوی او تیرنا جسته رود در دل سنگ از فرسنگ

دوسرے اور تیسرے قصیدے مسعود سعد سلمان کے ہیں چنانچہ اس کے دیوان میں موجود ہیں[1] ۔

۹ ۔ فرید کاتب (؟) ناصر الدین قباچه والی سنده (م : ٦٢٤) کے دور کا ایک شاعر «لباب الالباب (ج ۲ ص ۴۱۸) میں مذکور ہے مگر اس تذکرہ کے قلمی نسخوں کے کرم خوردہ ہونے کی بنا پر اس شاعر کا نام معلوم نہوسکا ۔ البتہ اس کا ایک قصیدۂ سوال و جواب موجود ہے جس میں ایک شعر اس طرح ہے :

گفتم ز شاعران که چنین نظم کرده بود گفتا فرید کافی در عهد انوری

بعض جگہ یہ مصرعہ اس طرح آیا ہے : گفتا فرید کاتب در عهد انوری ۔

اور اسی بنیاد پر بعض لوگوں نے فرید کافی اور بعضوں نے فرید کاتب کو اس قصیدہ کا مصنف قرار دیا ہے ۔ مگر ان دونوں میں سے کوئی بھی اس کا مصنف نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ فرید کاتب اور فرید کافی دونوں ناصرالدین قباچہ کے دور سے کافی پہلے کے ہیں ۔ مزید براں، خود « لباب‌الالباب » میں یہ دونوں پہلے الگ الگ مذکور ہوچکے ہیں ۔ تو پھر دوبارہ ان میں سے کسی ایک کا ذکر قرین قیاس نہیں ہو سکتا ۔

---

۱ ۔ ص ۲۵، ۲۲ (بالترتیب)

پروفیسر سعید نفیسی نے بھی اس رائے کی تائید کی ہے، ان کا خیال ہے کہ «گفتنا فرید کاتب[1] (یا کافی[2]) در عہد انوری» سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرید، قدیم شاعر ہے، اس کا ذکر محض حوالۃً آیا ہے ۔ قصیدۂ زیر بحث سے اُس کا کوئی تعلق نہیں ۔ اتفاق سے یہی قصیدہ فرید احول اسفرائنی کے دیوان میں شامل ہے ۔ اس سے پروفیسر نفیسی نے قیاس کیا ہے کہ ممکن ہے اس قصیدے کا تعلق فرید احول[3] سے ہو ۔

> «این قصیده که گویندهٔ آن در لباب الالباب معلوم نیست در دیوان فریدالدین احول اسفراینی شاعر معروف قرن هفتم نیز هست. فرید احول عمر خود را در اصفهان و سپس در شیراز در دربار اتابکان فارس گذراینده و قسمتی از پایان عمر او مصادف با جوانی سعدی بوده و مداح خاص اتابک عضدالدین سعد بن زنگی (۵۹۱ ـ ۶۲۳) و پسرش فخرالدین ابوبکر (۶۲۳ ـ۶۵۸) و پسر دیگرش محمد بن سعد (۶۵۸ ـ ۶۶۰) و ابش خاتون (۶۶۲ ـ ۶۸۶) بوده و بدین گونه قطعاً تا جلوس ابش خاتون در ۶۶۲ھ زنده بوده است ... درین صورت ممکن است فریدالدین احول اسفراینی در آغاز کار و پیش از انکه باصفهان و شیراز رفته باشد در جوانی از خراسان بهندوستان رفته و چندی مداح عین‌الملک فخرالدین حسین بن ابوبکر اشعری بوده باشد و این قصیده ازوست که در جوانی در هند سروده است»

پروفیسر نفیسی کا یہ قیاس سراسر بے بنیاد ہے، اس کے وجوہ حسب ذیل ہیں:

(الف) جس مصرعے میں فرید کاتب (یا فرید کافی) آیا ہے پروفیسر نفیسی کے نزدیک اس کا تعلق مصنف قصیدہ سے مطلق نہیں ہے ۔ اگر یہ رائے صحیح ہے (اور بظاہر صحیح بھی ہے) تو پھر شاعر کا نام فرید ہونے پر اصرار کیوں ہے ۔ اس کا کچھ بھی نام ہوگا ۔ آقائے نفیسی کی کوشش کسی دوسرے فرید نامی شاعر (فرید احول) کی تلاش کے سلسلے میں محض اپنے پہلے بیان کی تردید ہے ۔

---

۱ فرید کاتب کے حالات کے لئے دیکھیے لباب‌الالباب ج اول ص ۱۰۲ ـ ۱۰۴، تذکرہ دولت شاہ ص ۱۰۶ ـ ۱۰۸

۲ فرید کافی کے حالات کے لیے دیکھیے لباب‌الالباب ج اول ص ۱۲۰ ۔ ۱۲۵۔

۳ تعلیقات لباب‌الالباب ص ۶۶۰ ببعد

(ب) « لباب‌الالباب » میں اس شاعر کی جو تفصیل دی ہے وہ فریدالدین احول پر ہرگز پوری نہیں اُترتی ۔ وہ ہندوستان آنے کے قبل ایک مدت تک بامیان میں تھا اور وہیں سمنگان، سرک اور متعلقہ علاقے کی سرداری (ایالت) اس کے نام مقرر ہوگئی ۔ عام طور پر وہ صاحب‌السیف والقلم کے لقب سے مشہور اور سلطان جلال الدین کے دربار میں محترم ہوا اور باوجود اس کے کہ بہت سے مداحوں نے اس کی مدح کی ہے اس نے عین‌الملک فخرالدین حسین کی تعریف سے گریز نہیں کیا[1] ۔ ظاہر ہے یہ شخص فرید احول ہرگز نہیں ہو سکتا ۔

(ج) جب تک فرید احول کی عمر سو کے قریب نہ سمجھی جائے اس کا ۶۱۸ سے قبل عین‌الملک کی مدح کرنا ممکن نہ ہوسکے گا کیونکہ اس کی عمر کی حد آخر ۶۸۶ ہوگی اس لحاظ سے ۶۱۸ ہجری کا جوان شاعر، اس سنہ میں اپنی عمر کی ایک صدی پوری کررہا ہوگا ۔ یہ ساری باتیں بعید از قیاس ہیں ۔

بہر حال « مونس‌الاحرار » میں بھی یہ قصیدہ فرید کاتب[2] کی ملکیت بتایا گیا ہے جو شبہ سے خالی نہیں ۔ اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ یہ فرید کاتب جو انوری کا معاصر تھا، الگ ہے، پھر بھی اس کی کیا وجہ ہے کہ اس کا نام فرید ہی سمجھا جائے ، کیونکہ جس مصرعے میں فرید کاتب ہے وہ تو یقیناً انوری ہی کے معاصر کی طرف منسوب ہوگا ۔ میرا خیال یہی ہے کہ داخلی طور پر کوئی بات ایسی نہیں جس سے شاعر کا نام معلوم ہوسکے اور اسی بنا پر میرے نزدیک اس کا نام فرید تصور کرنا صحیح نہ ہوگا ۔

اس کے باوجود « مونس الاحرار » میں فرید کاتب کے نام سے اس قصیدے کا شمول یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس قصیدے کی ملکیت کا جھگڑا ساڑھے چھ سو سال سے زیادہ پرانا[3] ہے ۔

ہندوستان کی ادبی تاریخ کے سلسلے میں یہ مجموعہ اس لحاظ سے اور بھی قابل‌توجہ

---

۱ لباب‌الالباب ج ۲ ص ۴۱۹ ۲ ص ۱۳۰۸

۳ دولت شاہ نے فرید کاتب کو انوری کا شاگرد بتاتے ہوئے وہی قصیدہ جو حسین اشعری کی مدح میں ہے پیش‌کیا ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں متضاد باتیں ہیں جو شاعر دور سنجر میں انوری کا معاصر ہو وہ ۶۱۸ھ سے قبل ناصر الدین قباچہ کے وزیر کی مدح کیونکر کرسکتا ہے۔ چونکہ یہ بات مسلم طور پر معلوم ہے کہ شاعر بلاشبہ قباچہ ہی کے عہد کا ہے اس لیے سنجری دور کے کاتب سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوسکتا ۔ (دیکھئے تذکرہ دولت شاہ ص ۱۰۷ ۔ ۱۰۸)

ہے کہ عام رائے کے خلاف یہ بات پوری طرح ثابت ہو جاتی ہے کہ ہندوستان کے فارسی‌گو شعرا شروع ہی سے ایرانی شعرا کی صف میں شامل ہیں ۔ البتہ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ہمارے ملک کا ممتاز ترین شاعر امیرخسرو اس مجموعہ میں شامل نہ ہوسکا۔ بظاہر اس کی توجیہ سوائے اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ اس وقت امیر بقیدحیات تھے اور شاید ہندوستان کے زندہ شاعروں کو کلاتی اپنے مجموعے میں شامل نہ کرنا چاہتا ہو ۔ لیکن اس سے ہندوستان کی تنقیص ہرگز مقصود نہیں کیونکہ بہر حال بعض خالص ہندوستانی شعرا بھی اس میں شامل ہیں، دوسرے یہ کہ خود ایران کے بعض مسلم الثبوت استاد کے اشعار اس مجموعے میں نہیں آسکے ہیں ۔

جیسا عرض ہو چکا ہے ایران کی ادبی تاریخ میں « مونس‌الاحرار » سے قابل قدر اضافہ ہو سکتا ہے ۔ اس میں اچھے خاصے ایسے غیر معروف شاعر شامل ہیں جن کا کلام اتنی بڑی تعداد میں اور کہیں نہیں مل سکتا ۔ مکمل قصیدے اور دوسری نظمیں سوائے اس مجموعے کے اور کسی جگہ عموماً نہیں ملتیں ۔ ذیل میں ایسے چند شعرا کے کلام کا ذکر کیا جا رہا ہے جو بعض لحاظ سے قابل توجہ ہے ۔

۱ــادیب طبری کا حسب ذیل قصیدہ یہاں موجود ہے، یہی جاجرمی کے یہاں[1] ہے، حلاوی کے مجموعہ[2] میں اس کا کلام شامل ہے، گمان غالب ہے کہ یہی قصیدہ ہوگا۔ کچھ کلام دانشکدہ ادبیات تہران کی ایک بیاض میں بھی ہے (فہرست ص ۱۷۲ نمبر ۳) ۔

بہار آمد گلی از وی بیاراست   بہار اندر بہار اندر بہاراست   (ص ۱۰۸۰)

۲ــبدیع‌الزمان خواجگی کا یہ قصیدہ کہیں اور نہیں مل سکا :

دی پشیم آمد ناگہاں خورشید خوبان خطا
با قد چون سرو سہی با خد چون ماہ سما   (ص ۴۰۵)

۳ــجمال اشہری کے دو قصیدے موجود ہیں، وہی دونوں جمال‌الدین قزوینی کے ذیل میں « مجمع الفصحا »[3] میں شامل ہیں ۔ مولف مذکور نے اس‌کو ساکن ابہر بتایا ہے ۔ لیکن جمال اشہری جاجرمی کے یہاں اسی نسبت سے موجود ہے ۔ اور اشہری نسبت دانشکدۂ ادبیات کی بیاض میں بھی آئی ہے (فہرست ص ۱۸۰ نمبر ۳۴۲) ۔

---

۱ مونس الاحرار (مطبوعہ) ص ب
۲ مضمون نامعلوم مصنف ص ۶۳
۳ چاپ جدید ۱ : ۵۰۳

ای همرگ کوه حری وی همتک باد صبا
بر تافتن را چون قدر دریافتن را چون قضا (ص ٤٠٢)

بر نیست مست بسته ببیند بچشم سر
هر کس که دید بسته ترا بر میان کمر (ص ٤٨٩)

٤ـــ جمال‌الدین کاشی کا حسب ذیل ترجیع بند موجود ہے ۔ اس کا کچھ کلام جاجرمی نے بھی[1] نقل کیا ہے ۔

من رندم و مست لا اُبالی وین شیوه مراست لایزالی (ص ٣٨٠)

٥ـــ جمال‌الدین سمرقندی کی حسب ذیل توشیح اس مجموعے میں موجود ہے ۔ اس کا کلام جاجرمی[2] اور حلاوی[3] نے منتخب کیا ہے ۔ بیاض دانشکدۂ ادبیات (فہرست ص ١٧٤ نمبر ٧٦) میں بھی اس شاعر کا کچھ کلام شامل ہے ۔

ایا بهار سمن بر نگار حور صور شراب هجر چشیدم بسی بعشق تو در (٣٣٧-٣٣٨)

٦ ـ جوہری زرگر کی حسب ذیل نظمیں کلانی نے نقل کی ہیں ۔ ان میں سے کوئی بھی « تذکرہ دولت شاہ » ، « مجمع الفصحا » اور مجموعۂ جاجرمی میں شامل نہیں ہے ۔

ای ساربان[4] امشب یکی از بهر من اشتر مران
رنج از هیون باد پا ، هین بر زمین نه یکزمان (٣٠٧)

ای کریم‌الدین کریم شرق دور روزگار
ای کریم الدین کریم شرق شاخ سروری (١١٩٨)

با من ز قضا نماز دیگر افتاده پری رخی برابر (١٣٠٣)

٧ ـ ابو نصر احمد الرافعی ، محمد الرافعی اور عبدالرافع تینوں ناموں کے ذیل میں کلاتی نے نظمیں لکھی ہیں ، اول الذکر کا حسب ذیل قصیدہ :

چه رویست آنکه در حسنش همی بیدل شود ناظر
چه مویست آنکه در وصفش همی گمره شود خاطر (ص ٤٩٢)

اس قصیدے کی ٦ ابیات « مجمع الفصحا » میں رافعی نیشاپوری کے ذیل میں درج ہیں ۔

---

١ مونس الاحرار چاپی دیباچه ص « که » ٢ ایضاً ٣ مضمون (مصنف نامعلوم) ص ٦٣

٤ جاجرمی نے اسی بحر ، ردیف و قافیہ میں جوہری کا ایک قصیدہ نقل کیا ہے :
ای تند بد خو ساربان تندی مکن با کاروان الخ (ص ١٤٧)

محمد الرافعی کا یہ قصیدہ :

تاکی غم آن نگار مانی　　او با طرب و نشاط مانی (۷۲٤)

« مجمع الفصحا » میں رافعی نیشاپوری کے ذیل میں[1] موجود ہے، مگر مولف کا قول ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک وہ عبدالرافع هروی کا قصیدہ ہے۔ اس آخرالذکر شاعر کو « مجمع الفصحا » میں الگ[2] بیان کیا گیا ہے مگر اس کے ذیل میں جو کلام نقل ہوا ہے وہ مندرجۂ بالا تینوں شاعروں میں سے کسی کا نہیں ۔

عبدالرافع کے دو ترجیع بند ہیں :

ای یافته ز جود تو انوار مهر و ماه　　زوار درگه تو با دوار مهروماه (۲۵)

باغ ویران را بسعی ابر کرد آباد باد　　صد هزاران آفرین حق بر ابر و باد باد (۱۰۷۷)

ان میں دوسرا ترجیع قطران کا ہے اور دیوان قطران[3] میں موجود ہے۔ اسی سے بالکل اوپر « مونس‌الاحرار » میں سید حسن کے نام سے ایک ترجیع ہے لیکن یہ نسبت بھی غلط ہے، یہ بھی قطران[4] ہی کا ہے -

۸ ۔ شیخ روز بهان البقلی (م: ٦۰٦) کے حسب ذیل تین قصیدے « مونس الاحرار » میں ہیں[5] :

واجب آمد درحقیقت خانه ویران داشتن
همچو نوح این خاکدان برآب طوفان داشتن (١٦٤)

بدار الضرب ایمان زن زر وحدت ز کان لا
که تا مقبول عشق آئی شوی در معرفت والا (١٧٠)

الا ای جان پر آسیب اگر جنت عیان بینی
برون آئی ز طبع خوش و از دوزخ امان بینی (١٧٤)

ان تینوں میں سے کوئی بھی « مجمع الفصحا » میں نقل نہیں ہے۔

---

۱ چاپ قدیم ۱ : ۲۲۰　　۲ ایضاً ۱ : ۲۳٦ ۔ ۲۳۷

۳ دیوان ص ٤٤۲　　٤ ایضاً ص ٤٤۰

۵ یہ تینوں قصیدی حکیم سنائی کے تتبع میں ہیں، شیخ خود ایک صوفی منش تھے اس بنا پر حکیم کی پیروی خلاف قیاس نہیں ۔

۹ - شمالی دهستانی کے ٤ قصیدوں میں حسب ذیل قصیدہ « مجمع الفصحا » میں[1] موجود نہیں ہے :

بتی دارم که یک ساعت برون نایم ز فرمانش
چون ایمان دارم اندر دل بخوبی عهد و پیمانش (٥٤٤)

۱۰ - شمس جاسی (ا) کے نام سے یہ قطعہ مندرج ہے :

در خدمت ای صدر ملک مرتبه دزدیست
کو زهر بسحر از دهن مار بدزدد (۱۳۵۸)

یہی قطعہ شمس الدین خاستی کے نام مجموعۂ قصائد (حبیب گنج ٤٩ - ۲) ص ۲٦٦ پر موجود ہے - اس بنا پر اس شاعر کو شمس طبسی سے الگ سمجھا جارہا ہے - دانشکدۂ ادبیات تہران کی بیاض میں شمس‌الدین نحاسی (فہرست ص ۱۸۰ نمبر ۳٤۵) غالباً یہی شاعر ہے -

۱۱ - شہاب الدین سلیمان شاہ، کمال الدین اسماعیل کا معاصر تھا چنانچہ اس نے ایک قطعہ میں کمال کو مخاطب کیا ہے - یہ سوال و جواب اس مجموعے میں موجود ہے -

چو نیست مرا بخدمتت راه وصال سر بر خط دیوان تو دارم مه و سال
گفتم بفلک در تو چه نقصان آید گر ز آنکه رسانیم زمانی بکمال (۱۳۵۰)

۱۲ - صائن شیرازی کا ایک قصیدہ « مونس الاحرار » میں نقل ہے، وہی جاجرمی[2] کے یہاں بھی ہے، مگر اول الذکر میں صائن کے بجائے صابر ہے جو کتابت کی غلطی پر محمول ہوسکتا ہے لیکن دانشکدۂ ادبیات[3] تہران کی بیاض میں ایک شاعر صابر الدین شیرازی شامل ہے، کیا عجب یہ دونوں شاعر ایک ہی ہوں - قصیدۂ مذکور یہ ہے :

سبق برده بحسن و لطف و ناز و غنج و زیب و فر
ز هند و لیلی و شیرین، ز عذرا ویسه و شکر (۷٤٦)

۱۳ - طیان ژاژ خاے کی متعدد ہزلیات « مونس الاحرار » میں نقل ہیں - انوری نے دوبار طیان کا ذکر کیا ہے :

زانکه مقبول مصطفی نشود آنچه طیان ژاژخا آرد (دیوان ص ۳۷٦)
بمعبود طیان و ممدوح حسان اگر ژاژ طیان بحسان فرستم (ص ٤۲٦)

---

۱ چاپ قدیم ۱ : ۳۰۹ ۲ ص ۱۲٤ ۳ فہرست ص ۱۷٦ (مجلۂ دانشکدۂ ادبیات شمارۂ ۱ سال ہفتم)

« مجمع الفصحا » میں اسے طیان ژاژ خاے بھی کرمانی بتا یا گیا ھے[1] اور اس میں کافی شعر نقل ھیں مگر ان میں کوئی ھزلیات کی قسم کی نہیں ھے ۔ اس سے خیال ھوتا ھے کہ کہیں یہ دوسرا شاعر تو نہیں ۔ اس قیاس کو اس سے تقویت ملتی ھے کہ دانشکدۂ ادبیات تہران کی بیاض میں طیان ژاژ خاے اور طیان بھی کے نام سے جو اشعار منقول ھیں ان کے لحاظ سے آقاے دانش پژوہ نے ان کو دو الگ شاعر قرار دیا ھے (فہرست ص ۱۷٦ نمبر ۱۸٤ ، ص ۱۸۰ نمبر ۳٤٦) ۔ طیان کی ھزلیات یہ ھیں :

بر فاستان[2] گیتی و بر فاجران ریم ۱۳۰۵

ای خواجه بدانکه مر زنت را ۱۳۰۷

مادرت را هجا نخواهم کرد »

خواندی بخیره خیره مرا . . . »

آدمی شیر پیل را دربند »

دی محتسبی براه دیدم ۱۳۰۸

بربطی بشکسته شد از احمقی »

نه هرکاری سرود آرد بسر بر »

۱٤ ۔ قاضی عثمان بیرقی کا ایک قصیدہ کلاتی کے مجموعے میں نقل ھے ، قاضی عثمان نامی ایک شاعر کا کلام جاجرمی[3] نے بھی انتخاب کیا ھے ، لیکن معلوم نہیں کہ دونوں ایک ھی شاعر ھیں یا الگ الگ ۔ قاضی عثمان قزوینی نام کے کسی شاعر کا کلام دانشکدۂ ادبیات تہران کی بیاض میں شامل ھے (ص ۱۷۷ نمبر ۲۱۰) ۔ مگر یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ عثمان قزوینی ، قاضی عثمان اور عثمان بیرقی ایک ھی ھیں یا الگ الگ ۔ قصیدۂ مذکور یہ ھے :

سمن بری که مرا زو رسید کار بجان ز بسکه خوردم بی وصل او غم هجران (۲۲٤)

۱۵ ۔ عزالدین حسن بہرام شاہ غزنوی کے دور کا شاعر ھے ، اس کا کلام جاجرمی نے نقل نہیں کیا ھے ، ممکن ھے کسی دوسرے عزالدین کے تحت درج ھو ۔ کلاتی کے یہاں یہ قصیدہ ھے :

گهر بر زر همی بارم ز یاقوت درافشانش
شدم چون ذره در سایه ز حورشید درخشانش

---

۱ ص ۳۲۸

۲ مہستی گنجوی نے اس کا جواب لکھا تھا :
اینست قلتبان که جهان را بکه گرفت رید که هم بقافیه هم گوران ریم (ایضاً ص ۱۳۰۷)

۳ مونس الاحرار چاپی دیباچه ص ، کح ،

خداوند جہان بہرام شه آن خسرو عادل

که با عمر خضر دادست حق ملک سلیمانش (٥٣٢)

١٦ - علی فتحی بہرام شاہ غزنوی کے عہد کا شاعر ہے، جاجرمی نے اس کا کلام درج نہیں کیا ہے ۔ البتہ دانشکدۂ ادبیات تہران کی ایک بیاض (فہرست ص ١٧٧ نمبر ٣٣٥) اور مجموعہ تاج جلاوی میں کچھ کلام درج[1] ہے ۔ « مونس الاحرار » میں یہ قصیدہ شامل ہے :

ای ذات تو از آفت و از عیب مبرا

احسان تو زیبد که کند عطر مطرا

بر بنده علی فتحی یارب تو ببخشای

دارد چو بدرگاه تو پیوسته تولا (ص ١٤)

١٧ - علی فرقدی کے حسب ذیل دو قصیدے اس مجموعے میں مندرج ہیں، ممکن ہے یہ شاعر فرقدی خراسانی سے جس کے اشعار « مجمع الفصحا » (١ : ٣٨٠) میں درج ہیں الگ ہو، :

پیش ازین کاید پدیدار از پس صبح آفتاب

ماه رویا بر صبوحی در فکن جام شراب (٤١٠)

ای رسیده نام اقبال تو از چین تا بزنگ

عدل تو بزدوده از آئنۂ انصاف زنگ

میر زنگی مرکز دولت توئی کز جود تست

باده اندر جام اهل حکمت و دانش چو رنگ (٥٦٦)

١٨ - عزیز مستملی کا جو قصیدہ « مونس الاحرار » میں درج ہے ۔ وہی جاجرمی[2] کے یہاں ہے اور اسی کے ١٤ شعر « مجمع الفصحا »[3] میں منقول ہیں ۔ اس کا تخلص عزیز کے بجائے عزیزی معلوم ہوتا ہے مثلاً :

عزیزی گرچه از چشم و لبانت بادام و شکر هم نیست درخور

قصیدے کا مطلع یہ ہے :

زهے چشم ولبت بادام و شکر نه بل کز شکر و بادام خوشتر (١١٦٦)

١٩ - عماد الدین اکرم نامی ایک فاضل نے امامی ہروی کے سوال کے جواب میں ایک قطعہ لکھا تھا جو اس طرح شروع ہوتا ہے :

زهی لطیف سوالی که طوطی قلمت (١٣٥١)

---

١ مضمون مصنف نامعلوم، ص ٦٣ ٢ دیباچہ ص ، کج، ٣ چھاپ قدیم ٢ : ٣٣٩

جاجرمی کے مجموعے میں[1] یہ شاعر مذکور ہے -

۲۰ــعماد الدین یوسف فضلوی نے ایک قصیدہ میں قرب قیامت کی پیشین گوئیاں کی تھیں، وہ قصیدہ اس مجموعے میں شامل ہے - جاجرمی نے بھی کچھ کلام منتخب کیا ہے[2]- حلاوی کے یہاں یہ شاعر مذکور نہیں - قصیدۂ مذکور اس طرح شروع ہوتا ہے :

ظہور «إنّ معَ العسرِ یُسراً» را برخوان
ز آیتی که «ألم نشرح» آمد از قرآن (٦٧٤)

۲۱ــغضائری رازی کے صرف دو قصیدے پائے جاتے ہیں - پہلا وہ ہے جس میں محمود غزنوی کی غیر معمولی مدح ملتی ہے، دوسرا عنصری کے جواب میں ہے - عنصری نے غضائری کے پہلے قصیدہ پر تعریض کی تھی، دوسرا قصیدہ اسی کا جواب ہے - یہ تینوں قصیدۂ لامیہ ہیں اور سب کی بحر یکساں ہے - «مونس الاحرار» میں غضائری کا پہلا اور عنصری کا قصیدہ درج ہے، لیکن آخرالذکر قصیدے کا عنوان یہ ہے : «در جواب عنصری غضائری» - اس میں غضائری کا لفظ یقیناً زائد ہے - اس آخری قصیدے کے ختم کے قبل ہی تھوڑی سی جگہ چھوٹی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ کاتب نے اس کے اشعار کو الگ قطعہ سمجھا ہے - عنصری کے قصیدے کے بعد ایک اور نظم «از نسیم گل و گلاله او» شروع ہوتی ہے - اس کا عنوان درج نہیں ہے - لیکن بظاہر یہ غضائری کی نہیں کیونکہ اس میں قطب الدین ابوالمظفر ابراہیم کی مدح ہے - اگر اس سے مراد ابراہیم غزنوی ہے تو وہ غضائری کی وفات کے بعد تخت نشیں ہوا ہے - قصیدۂ مذکور اس طرح شروع ہوتا ہے :

اگر کمال بجاه اندرست وجاه بمال   مرا ببین که ببینی جمال را با کمال (٥٩٣)

۲۲ــفیروز کاتب کا حسب ذیل قصیدہ اس مجموعے میں درج ہے - جاجرمی اور حلاوی کے یہاں یہ شاعر مذکور نہیں - کسی نے پنسل سے کاٹ کر فرید بنا دیا ہے اور یہ غلط ہے اس لئے کہ فیروز تخلص موجود ہے، اور یہ فرید سے بدلا بھی نہیں جاسکتا اس لئے کہ دونوں کا وزن مختلف ہے -

ای دلبری که هست دلت بیکران گران   افتاده ام زهجر تومن ناتوان توان (١٠٩٦)

۲۳ــفخرالدین رازی کے دو قطعے اس مجموعے میں شامل ہیں :

قادری کو بحکم صنع لطیف   قادر آمد بر آفرینش تو   ۱۳۵۰

---

۱ دیباچہ ص « کح »   ۲ دیباچہ ص « کح »

فخر ملت امام عالمیان آنکہ بد زیر طاق گردون طاق ۱۳۵۱

امام رازی کے کچھ اشعار بیاض دانشکدہ (فہرست ص ۷۷ نمبر ۲٤۳) میں موجود ہیں۔

٢٤ــحکیم فرخاری کا ایک قصیدہ مسمط «مونس‌الاحرار» میں درج ہے۔ حاجرمی نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے لیکن حلاوی کے یہاں اس[1] کا کلام موجود ہے۔ دانشکدۂ ادبیات کی بیاض[2] میں بھی یہ شاعر شامل ہے۔ فرخاری کا مسمط یہ ہے :

جانا اگرت چہرۂ چون ماہ نبودی دستم زبر زلف تو کوتاہ نبودی (۳۰۲)

٢٥ــاحمد کلاتی اصفہانی[3] کا کلام سوائے اس مجموعے کے اور کہیں نہیں مل سکتا ۔ اس کے حسب ذیل ۱۱ معمے و چیستان یہاں درج ہیں :

چیست اسمی بزرگوار و بزرگ کز عدد فا و زا بود بشمار (۱۲٦٤)
اسمی چہ بود کہ حرف آن چار بود جمعش هفتی کہ با دو چل یار بود »
از تہجی تو چار حرف بیار کہ بود جمع آن ... بشمار »
چون بگیری عشر فا و خمس ها وآنکہ هردو نصفی از نامی بود »
گرت از نام یار نیست گزیر عدد هشت را بدندان گیر »
قلب صبر بگیر بپیوند بعمر نوح (ا) وین هردوحرف راتو نگہدار بی حجاب (۱۲٦۵)
مال تصغیر قلب کن پس از آن حرف یا را در آخرش بنگار »
بین عیدین را چو بشماری سبع آن را در آخرش بنگار »
ثلث سیصد بہ سیصد اندر بند معنی اثم بعد از آن بنگار »
چیست آن بینی (ا) کہ در فصل خریف چون رسد آن میوۂ باشد لطیف (۱۲٦٦)
رقم قوس و صاجش برگیر تیر و مہ را در آخرش بنگار (۱۲٦۷)

---

۱ مضمون (مصنف نامعلوم) ص۱۳ ۲ فہرست مجلہ دانشکدۂ ادبیات سال ۸ شمارہ ۱) ص ۱۷۷ نمبر ۲۳۲

۳ پروفیسر نفیسی نے «ارمغان علمی» (ص۱۲۷) میں کلاتی کو کلامی کی تصحیف بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ کلاتی سے مراد مولانا لطیف الدین کلامی اصفہانی ہے جو سلطان الجایتو اور سلطان ابوسعید کا مداح تھا ۔ مگر یہ حسب ذیل وجوہ کی بنا پر غلط ہے ۔ (الف) اسکی بیس نظموں میں ہر جگہ کلامی ہے، اگر وہ مرتب ہوتا تو لراقمہ یا لکاتبہ کی طرح کیے فقرے ہوتے ایک جگہ اس کا نام مولانا لطیف الدین کلامی اصفہانی لکھا ہے جو کاتب کا اضافہ نہیں ہو سکتا اور مرتب اپنا نام اسطرح نہ لکھتا ۔

(ب) مرتب نے اپنے ۱۱ معمے اور چیستان انتخاب کئے ہیں اور الکاتبہ کے ذیل میں درج کیے ہیں ۔

(ج) ایک معمے میں کلامی کو اپنا دوست قرار دیتا ہے اور بظاہر معاصر شاعر کلامی ہی مراد ہے ۔

۲۶ــ کلامی اصفہانی کے اشعار کا سب سے بڑا انتخاب یہیں ملتا ہے ، جاجرمی اور حلاوی نے اس کا مطلق ذکر نہیں کیا ہے ۔ کلامی مرتب « مونس‌الاحرار » کا دوست تھا ، اسی بنا پر اس کی کافی نظمیں مجموعہ میں شامل ہیں ۔ ہر نظم کا مطلع درج ذیل ہے :

چون نہان شد چشمۂ خورشید مشکین در نقاب (۴۲۷)
مرا که خاک سرکوی دوست بالین است (۴۵۰)
چو ماه روی تو عکسی بر آفتاب انداخت (۴۵۲)
زهی بنای وزارت بجاه تو آباد (۴۷۲)
چیست[1] آن پیکر خمیده چو نون (۶۳۱)
زهی سریر معانی نهاده بر گردون (۶۳۳)
طفل نهٔ چند از این دایهٔ نامهربان (۶۳۴)
پایهٔ تخت این زمان با چرخ دارد همسری (۷۳۱)
بیمن طالع و تائید لطف یزدانی (۷۳۳)
ای فتنهٔ عقیق لبت آبدار لعل (۹۷۸)
ای نموده ز لبت لعل بدخشاں گوهر (۹۹۱)
محرم اسرار سلطان میر خوبان است و بس (۹۹۲)
تا هست جهان جان جهان شیخ علی باد (۹۹۳)
زهی ز پسته شیرینیت شرمسار شکر (۹۹۴)
ای عنبر تو بر ماه متکا کرده (۹۹۶)
همای ماه رخت سایه بر جهان انداخت (۹۹۸)
باز دیگر باغ وبستان رونقی دیگر گرفت (۹۹۹)
بتم نقاب سمن را بمشک و ناب کند (۱۰۰۱)
زلف آن ماه خم از چنبریلدا دارد (۱۰۰۲)
حوری که آمد برارم خورای رضوان زیورش (۱۰۰۴)

۲۷ــ محمود کرمانی سید ذوالفقار شروانی کا معاصر معلوم ہوتا ہے کیونکہ دونوں کے ممدوحین میں نظام‌الدین عمر کا نام ملتا ہے ۔ محمود کا صرف حسب ذیل قصیدہ « مونس‌الاحرار » میں موجود ہے ، مجھے یہ قصیدہ کہیں اور نہیں مل سکا ۔

---

[1] یہ چیستان تذکرۂ نصرآبادی (۴۹۳) میں اس عنوان سے نقل ہے : کلامی باسم انگشتری

ای ندیده چشم دولت مثل تو صاحبقران

دست پرور، دشمن‌افگن، دادگستر، عدل ران (۱۱٤۳)

۲۸ــامیر مسعود کا حسب ذیل قصیدہ جو اس مجموعے میں نقل ہے، مسعود سعد سلمان کے دیوان میں نہیں ہے - یہ در اصل امیر معزی کا ہے اور اس کے دیوان (ص ۷۰) میں موجود ہے :

ای زلف و عارض تو بہم ابرو آفتاب

با بوی مشک و رنگ بقم ابرو آفتاب (۹۱۱)

۲۹ــمعین‌الدین کا ایک قطعہ «مونس‌الاحرار» میں مندرج ہے جو مجدالدین ہمگر کو لکھا گیا تھا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ موصوف معین‌الدین پروانہ ہیں جو ٦٧۵ھ میں آباقا کے دور میں قتل ہوگئے تھے - یہ قطعہ اس قطعہ سے جدا ہے جس میں معین‌الدین، نورالدین رصدی، افتخارالدین کرمانی اور شمس‌الدین صاحب دیوان نے انوری اور ظہیر کے تفوق کے بارے میں مجد لدین ہمگر سے استفسار[1] کیا تھا - قطعۂ مذکور یہ ہے :

صاحبا قرآن بجدت گر فرستی یک دو روز

کردم از آیات و الفاظ مجیدش مستفید (۱۳٤۳)

اس کا جواب بھی اس مجموعے میں موجود ہے (ص ۱۳٤۳)

۳۰ــمولانا نسیمی، نامی ایک غیر معروف شاعر کا ایک قطعہ اس مجموعے میں درج ہے :

ہنر باید از رد نہ ریش وجامہ بود ریش و جامہ تماشای عامہ (۱۳۱۱)

ایران میں «مونس الاحرار» کا کوئی نسخہ دریافت نہیں ہو سکا ہے، اور جاجرمی کے مجموعے کا پہلا حصہ چھپ چکا ہے، اس بنا پر پیش نظر نسخے کے بابوں اور شاعروں کی فہرست بہت مفید ہوگی -

فہرست ابواب «مونس الاحرار» کلاتی :

باب ۱ در توحید[2] ص ۱ ـ٤۸ باب ۳ در موعظة و حکمت ص ٦۹ ـ۱۸۱

باب ۲ در نعت محمد مصطفی[3] ص ٤۹ ـ٦۸ باب ٤ در قسمیات ص ۱۸۲ ـ۲٤۲

---

۱ دیکھیے دولت شاہ ص ۱٦٦ - ۱٦۷

۲ اس سے پہلے ۸ صفحے میں دیباچہ اور فہرست ابواب ہے، دیباچہ کی فہرست فارسی میں اور متن کی عربی میں ہے -

۳ دو قصیدے توحید کے یہاں نقل ہیں -

باب ۵ در تسمیطات	ص ۲۴۳ ـ ۳۰۷[1]	باب ۱۸ در انواع مناظره	ص ۱۱۴۸ ـ ۱۱۶۵[4]
باب ٦ در توشیحات و مصنوعات	ص ۳۰۷ ـ ۳٤٦	باب ۱۹ در انواع لزومات	ص ۱۱٦٦ ـ ۱۱۸۱
باب ۷ در ترجیعات	ص ۳٤۷ ـ ٤۰۱	باب ۲۰ در حذفیات	ص ۱۱۸۸ ـ ۱۱۹٤
باب ۸ در قصائد بترتیب تہجی	ص ٤۰۲ ـ ۷۳۹	باب ۲۱ در سقوط و غیرآن	ص ۱۱۹٥ ـ ۱۱۹۷
باب ۹ در تشبیہات	ص ۷٤۰ ـ ۷۸٥	باب ۲۲ در مفردات	(غائب)[5]
باب ۱۰ در انواع جمع وتقسیم وتفریق	ص ۷۸٦ ـ ۸۸٤[2]	باب ۲۳ در مشجرو مصور	ص ۱۱۹۷ ـ ۱۲۰٤
باب ۱۱ در اشعار مردف[3]	ص ۸۸٥ ـ ۱۰۲۲	باب ۲٤ در طردعکس وردالعجز	ص ۱۲۰٥ ـ ۱۲۱۲
باب ۱۲ در جواب و سوال	ص ۱۰۲۳ ـ ۱۰٦۰	باب ۲٥ در عیدین و مراثی	ص ۱۲۱۳ ـ ۱۲٥٥
باب ۱۳ در تجنیسات و مکررات	ص ۱۰٦۲ ـ ۱۰۷۱	باب ۲٦ در معماولغزوماتمسات	ص ۱۲٥٦ ـ ۱۲۸٥
باب ۱٤ درقافتین و قوافی مکرر	ص ۱۰۷۲ ـ ۱۱۰۷	باب ۲۷ در هزلیات و هجویات	ص ۱۲۸٥ ـ ۱۳۱۸
باب ۱٥ در مرصّع و مصرّع	ص ۱۱۰۷ ـ ۱۱۲۰	باب ۲۸ در مقطعات و فردیات	ص ۱۳۱۸ ـ ۱۳٦٥[6]
باب ۱٦ در ملمعات ومترجمات	ص ۱۱۲۱ ـ ۱۱۳۲	باب ۲۹ در قلندریه و هزلیات	ص ۱۳۸۰ ـ ۱٤۱۱
باب ۱۷ در مربع و متلون	ص ۱۱۳۳ ـ ۱۱٤۷	باب ۳۰ در عروض و لغة الفرس	۱۳٦٦ ـ ۱۳۸۰

جن شاعروں کا کلام « مونس الاحرار » میں شامل ہے ان کی ایک فہرست شائع ہوئی جو ناقص اور نا مکمل ہے، ذیل کی فہرست میں اگرچہ بعض شاعروں کے نام داخل نہیں (نام نا معلوم ہونے کی بنا پر) پھر بھی یہ زیادہ قابل اعتبار ہے - بعض شاعروں کا کلام زیادہ ہے اور بعض کا محض برائے نام:

۱ ابن مالو (کذا)[7] ۳ ابو المعالی رازی

۲ ابو الفرج رونی[8] ٤ اثیر الدین اخسیکتی

---

۱ اس باب کا خاتمہ اور دوسرے باب کی ابتدا متعین نہیں ہے (اصلاح قیاسی/ - نامعلوم مصنف نے ۳۱۳ پر باب کا خاتمہ تجویز کیا ہے -

۲ اس کا خاتمہ اور گیارھویں کی ابتدا معلوم نہیں ہے - نامعلوم مصنف نے ۷۸۸ پر نئے باب کی ابتدا بتائی ہے

۳ خاتمہ ناقص ہے -

٤ اس باب کے ص ۱۱٤۱ بعد پر ٦ قصیدے (۲ سید حسن کے اور ٤ ظہیر کے) دوبار نقل ہوئے ہیں، (دیکھئے ص ۸٦۸ و ص ۸۱۷ - ۸۲۳) -

٥ یہ باب پورا غائب ہے مگر نامعلوم مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا -

٦ اس کے بعد نسخہ بےترتیب ہوگیا ہے، باب ۳۰ پہلے شروع ہوگیا، اور باب ۲۹ بعد میں، باب ۳۰ میں سے لغة الفرس بالکل حذف ہوچکا ہے -

۷ ۱۷، ۱۲، ۱٤، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲٥، ۲٦، ۳۰، ۳۳، ٤۱، ٤۳، ٥٤، ٦۰، ٦۱، ٦۳، ٦۸، ۷٦، ۸۰، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹٦، یہ مطبوعہ مضمون کی فہرست میں شامل نہیں ہیں اس کے برخلاف تین شاعر زیادہ ہیں بہاءالدین برهانی، فخرالدین لومکی (اخرالذکر عبدالدین لومکی ہی ہے/ -

۸ فہرست میں سنجری غلط ہے

۵ ادیب صابر

٦ ادیب طبری

۷ ازرقی هروی

۸ اسدی طوسی

۹ امامی هروی

۱۰ انوری ابیوردی

۱۲ بدرالدین جاجرمی

۱۳ بدیع الزمان خواجگی

۱٤ بدیعی سیفی

۱۱ برهان الدین بزار

۱۵ ابوالفتح بستی

۱٦ پور بہاے جامی

۱۷ تاج الدین بخاری

۱۸ پور خطیب گنجه

۱۹ جمال الدین اشهری

۲۰ جمال الدین سمرقندی

۲۱ جمال الدین عبد الرزاق

۲۲ جمال الدین کاشی

۲۳ جوهری زرگر

۲٤ سید حسن غزنوی

۲۵ حمید الدین

۲٦ قاضی حمید الدین

۲۷ خاقانی شروانی

۲۸ سید ذوالفقار شروانی[3]

۲۹ ابو نصر احمد الرافعی[1]

۳۰ محمد الرافعی

۳۱ رشید وطواط

۳۲ رفیع لنبانی

۳۳ روحانی غزنوی

۳٤ شیخ روز بهان البقلی

۵۳ سعدی شیرازی

٦۳ سعید هروی

۳۷ سنائی غزنوی

۳۸ سوزنی سمرقندی

۳۹ سیف الدین نیشاپوری

٤۰ شمالی دهستانی

٤۱ شمس جاسی (کذا)

٤۲ شمس طبسی

٤۳ شهاب الدین سلیمان شاه

٤٤ شهاب مهمره

٤۵ صائن الدین شیرازی[2]

٤٦ حکیم طرطری

٤۷ ظلیان ژاژ خاے

٤۸ ظهیر فاریابی

٤۹ عبدالرافع

۵۰ عبدالقادر نایینی

۵۱ عبدالواسع جبلی

۵۲ قاضی عثمان بیرقی

---

۱ فہرست میں اوردستانی غلط ہے -

۲ فہرست میں طالقانی غلط ہے

۳ اصل میں صابر الدین ہے -

٥٣ عثان مختاری
٥ عزالدین حسن
٥٥ عزالدین علوی[1]
٥٦ عزیز (ی)[2] مستملی
٥٧ عسجدی
٥٨ علی فتحی
٥٩ علی فرقدی
٦٠ عماد الدین
٦١ عماد الدین اکرم
٦٢ عمادالدین یوسف فضلوی
٦٣ عمادی شہریاری
٦٤ عمعق بخارائی
٦٥ عمید لومکی
٦٦ عنصری
٦٧ غضائری رازی
٦٨ فخر الدین رازی
٦٩ فخری اصفہانی
٧٠ فرخاری
٧١ فرید احوال
٧٢ فرید کاتب
٧٣ فیروز کاتب
٧٤ قطران تبریزی
٧٥ قوامی مطرزی
٧٦ کلاتی اصفہانی
٧٧ کلامی اصفہانی
٧٨ کمال اسماعیل
٨٩ لامعی جرجانی
٨ لولوی[3]
٨١ مجد الدین همگر
٨٢ مجیر بیلقانی
٨٣ محمود حطاط
٨٤ محمود کرمانی
٨٥ امیر مسعود (صح المیر معزی)
٨٦ مسعود سعد سلمان
٨٧ امیر معزی
٨٨ معین الدین (پروانہ)
٨٩ مہستی گنجوی
٩٠ ناصر خسرو علوی
٩١ نجیب الدین جربادقانی
٩٢ نسیمی
٩٣ نصیر ادیب
٩٤ نظام الدین
٩٥ نعمان سوری
٩٦ نور الدین مقدم

---

١ فہرست میں عزیز الدین ہے۔
٢ فہرست میں عزیز الدین مستملی مشتبہ ہے۔
٣ فہرست میں ولوالجی حکیم ہے جو متن سے مطابقت نہیں رکھتا۔

نفسیاتی افسانہ*

از

جناب محمد یسین صدیقی، شعبۂ انگریزی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

غالب کا ایک شعر ہے :

ہے آدمی بجائے خود اک محشرِ خیال
ہم انجمن سمجھتے ہیں خلوت ہی کیوں نہ ہو

«فرد» کی یہ محشر خیالی جدید* نفسیاتی افسانے کی بڑی اچھی وضاحت کرتی ہے کیونکہ نفسیاتی افسانہ کا نقطۂ ارتکاز سماج سے ہٹ کر فرد کی جانب ہوتا ہے۔ معاشرے کی جو عکاسی بالزک (Balzac)، ڈکنس (Dickens)، طالستائے (Tolstoy) اور پریم چند کرتے ہیں وہ خارجی ہے جس میں فرد کا مطالعہ ایک مخصوص سیاسی، سماجی اور معاشرتی ماحول میں کیا گیا ہے، دوسری طرف جدید نفسیاتی افسانہ دنیا و مافیہا سے ماورا «فرد واحد» کے خیالات و افکار اور تاثرات و احساسات کا ترجمان ہے ۔

پہلی جنگ عظیم کے ساتھ جب خارجی رزم آرائیوں کے ساتھ «داخلی مہا بھارت» اور «ذہنی شاہنامے» کا دور شروع ہوا تو مارسل پروست (Marcel Proust) ڈاروتھی رچارڈسن (Dorothy Richardson) اور جیمس جوائس Jams Joyce نے افسانہ کو خارجی حقائق سے ہٹا کر داخلی زندگی اور شعور و لاشعور کی پہنائیوں میں مقید کردیا ۔ ذہن و شعور کا یہ «ہفت خوان» علم نفسیات کے مطالعہ اور انسانی زندگی کی جدید تہذیب سے غیر آہنگی کا نتیجہ ہے ۔ انسان اگرچہ سائنس اور دیگر مادی علوم کے باعث ستاروں پر کمند ڈالنے لگا ہے لیکن اس کی روحانی زندگی عجیب انتشار اور پراگندگی کا شکار ہے۔ تہذیبی اقدار اور تمدنی روایات کی اس شکست و ریخت (Disintegration) نے اگر شاعری میں ایلیٹ سے «خرابہ» (The Wastland) تصنیف کرائی تو افسانہ میں نفسیاتی دینا کی عقدہ کشائی کے لئے فنکاروں کو متوجہ کیا ۔

مارسل پروست خرابی صحت کے باعث عرصۂ دراز تک «برخوردار بستر» رہا اور اپنی شخصیت کے مخصوص آئینہ میں ان ذہنی تجربوں کی تشکیل اور ترجمانی کرتا رہا

* «افسانہ سے مراد یہاں "Fiction" ہے جس میں ناول اور افسانے (مختصر کہانیاں) دونوں شامل ہیں۔

جو اس کے نزدیک خارجی حقائق سے زیادہ وقیع تھے۔ « حال » اس کے لئے نہایت روح فرسا تھا، لہٰذا « یاد ماضی » سے اس نے سکون قلب حاصل کیا ۔ « جیمس جوائس » جو بچپن سے ھی تقریباً نابینا تھا، اپنے آبائی شہر ڈبلن (Dublin) کی ھنگامہ آرائیوں اور شور و شغب کو اپنی شخصیت کا عنصر بنا چکا تھا یہاں تک کہ اس کا ذھن خود مختلف النوع آوازوں کا ذخیرہ بن گیا ۔ پروسٹ کے لئے « حال » ماضی کے آئینہ میں نکھر سکتا تھا لیکن جوائس کے لئے « حال » ھی سب کچھ تھا گو یہ « حال » بہر صورت « ماضی » سے متعلق تھا یعنی ماضی اور حال دونوں وقت کے لامتناھی رو کے دو سنگ میل تھے ۔ ڈورتھی رچارڈسن بھی ایک حساس مریضہ تھی جس کے افسانوں میں اس کی حرمان نصیبی کی جھلکیاں ملتی ھیں۔ داخلی زندگی کی ترجمانی جو اس دبستان ادب نے کی اس میں بظاہر مصنف کو واقعات و مناظر سے حذف کردینے کی کوشش کی گئی تاکہ ناول بھی ڈرامے کی طرح معروضی (Objective) فن ھوجائے ۔ اس جدت سے جہاں متعدد تبدیلیاں فن افسانہ نگاری میں رونما ھوئیں وھاں « پلاٹ » کا عنصر تقریباً غائب ھوگیا اور کہانی تاثرات اور « چشمۂ شعور » (Stream of Consciousness) کے لئے وقف ھوگئی ۔ صوری نقطۂ نگاہ سے بھی یہ افسانہ نگار محض روایتی اسالیب پر اکتفا نہ کرکے مخصوص اصطلاحیں وضع کرنے لگے جس سے داخلی کیفیات اور منتشر خیالیوں کو فنی حیثیت دی جاسکے ۔

داخلی زندگی کی ترجمانی کسی نہ کسی صورت میں قدما کے یہاں بھی ملتی ہے۔ شیکسپیر، ملٹن اور گوئٹے کی شعری کائنات میں نفسیاتی نکات کی کمی نہیں لیکن وھاں ایک عظیم کائناتی تصور کے پیش نظر یہ ذھنی تصاویر « کل » کا « جزو » ھیں، لیکن اس کے برخلاف جدید افسانہ نگاروں نے « داخلیت » (Subjectivity) کو کلی حیثیت دے رکھی ھے ۔ اگرچہ شاعری میں عہد وکٹوریا کے مشہور انگریز شاعر رابرٹ براؤننگ (Robert Browning) کو ڈرامائی خود کلامی کے ذریعہ اپنے کرداروں کی کیفیات ذھنی اور واردات قلبی کو پیش کرنے میں ملکہ حاصل ھے لیکن افسانہ میں باقاعدہ طور پر یہ تحریک ھنری جیمس (Henry James) کے تجربوں کا نتیجہ ھے حالانکہ اس سے پہلے رچارڈسن، اسٹرن دوستووسکی اور جارج ایلیٹ کی تصانیف میں نفسیاتی تجزئیے اور داخلی زندگی کے مطالعے قابل قدر حیثیت رکھتے ھیں ۔

سترھویں صدی کا افسانہ، رومانی داستانوں کی محیرالعقول مہمات کے برخلاف زندگی کی حقیقت پسند ترجمانی کرتا ھے لیکن یہاں واقعات اور کیفیات کے ساتھ احساسات

اور جذبات کا تجزیہ اور دروں بینی بھی بدرجہ اتم موجود ھے - چنانچہ رچارڈسن (Richardson) کو نقادوں نے بجا طور پر نہ صرف انگریزی افسانہ بلکہ جدید نفسیاتی افسانہ کا بھی باوا آدم مانا ھے - یہ امر واقعہ ھے کہ ایام شباب میں وہ صنف نازک کا محبوب نامہ نویس تھا اور علاقہ کی تمام لڑکیاں اسے اپنا ھمراز سمجھ کر اپنے عاشقوں سے پیام و سلام کے لئے اس کی خدمات حاصل کرتیں - چنانچہ جب رچارڈسن نے اپنے افسانے لکھنا شروع کئے تو یہ ابتدائی نقوش اس کے ذھن پر بجنسہ مرتسم تھے - اس کے پلاٹ نہ تو بیانیہ ھیں نہ مرکزی کرداروں کی « رام کہانی » بلکہ مکتوب نگاری کے ذریعہ ان کے باھمی تعلقات کے داخلی جائزے ھیں - ظاھر ھے اس تکنک میں ناول « کتاب دل » کی تفسیر و تعبیر کے علاوہ اور کیا ھوسکتی ھے - صنف نازک کے جذبات و احساسات اور ان کے خیالات و افکار کو وہ اس طرح بیان کرتا ھے کہ ھمیں اس کے فن کا قائل ھونا پڑتا ھے - اس کے نزدیک ھر آہ ایک داستان، ھر آنسو دل کے زخموں کا عکاس اور چہرہ کی تمتماھٹ تمام تر رومان کی غماز ھے - اس بنا پر ڈاکٹر جانسن نے کہا تھا کہ رچارڈسن کے ایک خط میں واردات قلبیہ فیلڈنگ (Fielding) کے تمام ناولوں سے زیادہ ھے -

اسٹرن (Sterne) کا معاملہ رچارڈسن سے قدرے مختلف ھے - وہ خیروشر کا تضاد اور حق و باطل کا تصادم نہ پیش کرکے انسانی المیہ کی ترجمانی کرتا ھے - اس کا شاھکار ناول (The life and Opinions of Tristram Shandy (1760-67) کئی جلدوں میں نکلتا رھا - اگرچہ ھمیں اس کی کہانی یا پلاٹ اور فلسفۂ حیات سے دلچسپی نہیں ھوسکتی لیکن اس کے کرداروں کی حرکتوں، ان کے اشاروں، غمزوں اور مکالموں سے ان کی داخلی زندگی کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ھے - رچارڈسن اور اسٹرن کے یہ « احساسی ناول » (Sentimental Novel) بالاخر اٹھارھویں صدی کی اس تحریک میں مدغم ھوگئے جس نے احساسات و جذبات کو مصنوعی تہذیب کے اُصولوں پر ترجیح دی اور جو روسو (Rousseau) کے ذریعہ رومانی تحریک کا باعث ھوئے - اسی اثناء میں روسی افسانہ نگار « دوستووسکی » (Dostoevosky) نے اپنے شاھکاروں (The Crime and Punishment) اور (Brothers Karmazov) کے ذریعہ روایتی تکنک کی کایا پلٹ ھی کردی - اس طرح دوستووسکی اور ترگنف (Turgenev) نے جدید نفسیاتی افسانوں کا پس منظر تیار کیا - ان فنکاروں نے اپنی کہانیوں کو عام تجربہ کی دنیا سے ھٹا کر ذھن و روح کے مطالعہ کے لئے موزوں سمجھا - در اصل یہی داخلی روایت جنگ عظیم کے بعد « چشمہ شعور » (Stream of Consciousness) کے افسانہ کا باعث ھوئی -

«چشمه شعور» کی اصطلاح مشہور امریکی ماہر نفسیات ولیم جیمس (William James) کی اختراع ہے جس نے سنہ ۱۸۹۰ع میں اپنے «اصول نفسیات» میں شعور کو «جوے رواں» اور لامتناہی تصور کیا ہے ۔ اس کے نزدیک شعور ہمارے ماضی و حال کے تمام تجربات کا مجموعہ ہے اور ہر خیال ذاتی شعور کا ایک عنصر ہے جسکی اہمیت اسکی ماہیت قلبی کے باعث بڑھ جاتی ہے ۔ چونکہ انسان بیک وقت ذہنی زندگی کی مختلف سطحوں پر اپنے تجربے جاری رکھ سکتا ہے اس لیے وہ بیک وقت شعور کے مختلف گوشوں سے استفادہ بھی کر سکتا ہے ذہنی زندگی کی یہ «ہم‌وقتی» (Simultaneity) مخصوص اہمیتوں کا حامل ہے ، اسی لیے «چشمہ شعور» کے فنکار اپنے کرداروں کی داخلی زندگی کی عکاسی کرتے ہوئے خارجی عوامل سے بھی تعلق دکھانے میں کامیاب رہتے ہیں ۔ ہنری جیمس (Henry James) جس نے نفسیاتی افسانہ کی باقاعدہ داغ بیل ڈالی اس نکتہ سے بخوبی واقف تھا ۔ چنانچہ اس نے اپنے افسانوں میں «ذہنی فضا» (Atmosphere of the Mind) پیدا کرنے کی نہایت کامیاب کوشش کی ۔ اس سلسلے میں اسے مختلف تکنک استعمال کرنے پڑے جس میں داخلی ڈرامے کو سب سے زیادہ دخل رہا ۔ ان فنکارانہ جدتوں سے اگرچہ فن افسانہ نگاری نفسیاتی مطالعہ سے مماثل ہوگئی ، لیکن اس کا خمیازہ قارئین کو بھگتنا پڑا ۔ اکثر بیشتر پڑھنے والا مستقل «جہاد» کے باوجود فنکار کے فکری پیچ و خم میں اس طرح اُلجھتا ہے کہ غالب یاد آجائیں :

آگہی دام شنیدن جسقدر چاہے بچھائے مدعا عنقا ہے اپنے عالم تحریر کا

لیکن فنکار ہیں کہ شان بےنیازی میں شہیدان جستجو کو قطعاً نظر انداز کر جاتے ہیں :

ع گر نہیں ہے مرے «شہ کار» میں معنی نہ سہی

افسانہ نگاروں کا یہ جدید دبستان دراصل رومانی تحریک کا ہی ایک روپ ہے ۔ رومانی فنکاروں کا یہ خیال تھا کہ دل کی جو احساس اور جذبہ کا مرکز ہے ، ذہن کے ساتھ جو فکرو تعقل کا سرچشمہ ہے ، ہم آہنگی ممکن ہے ۔ چنانچہ کولرج (Coleridge) نے رچارڈسین کے ناولوں کے متعلق کہا تھا کہ اس کے مریضانہ احساسات اور اس کے خوابناک افکار میں حیرت‌انگیز امتزاج ہے لیکن رومانیوں (Romantics) کے یہاں یہ نظریات محض ثانوی حیثیت رکھتے ہیں ۔ درحقیقت اُنیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں ولیم جیمس (William James) ، برگساں (Bergeson) اور فرائڈ (Freud) کے

اثرات افسانہ کے لیے زیادہ وقیع ثابت ہوئے ۔ ولیم جیمس نے ذہنی زندگی کی « ہم وقتی » کا احساس دلایا اور برگساں نے بھی « ماضی » کو وقت کے لامتناہی رو کا ایک سلسلہ بتایا ۔ اس کے نزدیک ماضی و حال کی کوئی واضح تقسیم نا ممکن ہے اس لیے کہ ہم ماضی کے کسی واقعہ کو یاد کرکے اسے تجربہ کی شدت سے حال کا واقعہ بنا سکتے ہیں ۔ فرائڈ کی تحلیل نفسی (Psycho-analysis) بھی کچھ کم اہم اور دلچسپ نہیں ۔ وہ انسان کو چند خصوصیات کے مجموعہ کے بجاے متضاد داخلی قوتوں کا شکار مانتا ہے جیسے وہ کوئی ندی ہو جس کا بہاؤ کبھی تیز کبھی مدھم ہے ؛ کبھی اس کا پانی صاف ہے تو کبھی گدلا ۔ فطرت کی اسی نیرنگی کے باعث انسان کبھی بہادری اور ایثار کے جذبات سے سرشار ہو سکتا ہے ، تو کبھی انتہائی بزدلی کا پیکر بن سکتا ہے ، انسانی مزاج اور فطرت کا یہ خاصہ ان کے باہمی تعلقات اور سماجی رشتوں پر بھی اپنا اثر ڈالتا ہے ۔ اس طرح جہاں ہم پہلے کہانیوں میں ہیرو و ہیروئن اور شریر کردار (Villain) کی تخصیص و تقسیم کر لیتے تھے وہ اب ممکن نہیں ۔ « رستم » اپنی بہادری کے ساتھ بزدلی اور کمینہ پن پر بھی اُتر سکتا ہے ۔ « پا میلا » (رچارڈسن کی مشہور ہیروئن) محض عصمت و عفت کی پاسبان نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے دل میں بھی جنسی تلذذ اور نشاط آگیں خیالات ہچکولے کھا سکتے ہیں ۔ « نصوح » اپنی مذہبیت کے باوجود ترغیب گناہ سے بہکنے کی صلاحیت رکھ سکتا ہے ۔ اس طرح اب افسانہ نگار افراد کو دوسروں سے برسرپیکار نہ دکھا کر اپنے سے دست و گریباں دکھاتا ہے ۔ انسان کے اندر متضاد قوتیں ایک دوسرے پر تفوق حاصل کرنے کی کوشش میں رہتی ہیں اور ان کی شکست و فتح ہی اس کے آئندہ اعمال کی ذمہ دار ہے ۔

داخلی زندگی کی ترجمانی میں جہاں بیشتر عوامل کارفرما ہیں وہاں سوانحی اور شعوری و لاشعوری کیفیات کے ساتھ « لمحاتی شخصیت » کی بھی بڑی اہمیت ہے ۔ ہم نے عرض کیا ہے کہ انسان اب ایک واضح شخصیت کا مالک نہیں رہا بلکہ لمحاتی شخصیتوں کا مجموعہ ہے اس لئے وہ افکار و احساسات، امیدوں اور آرزؤں اور خواب و خیال کا ایک محیرالعقول پیکر ہے جو ایک خاص شعور (Consciousness) کے سانچے میں ڈھلتا ہے اور جس کی روانی اور انقلابیت اس کے حال و مستقبل کا راستہ متعین کرتی ہے ۔ چشمۂ شعور کے ناول نگاروں نے ان نظریات سے خاطرخواہ استفادہ کیا ہے اور ان کی شدید داخلیت اسی پیچیدگی کا نتیجہ ہے ۔

مشہور امریکی ناول نگار اور نفسیاتی افسانہ کے بانی ہنری جیمس کے یہاں ان تمام اثرات کی شعوری و غیر شعوری جھلک موجود ہے ۔ اس کی سب سے اہم خصوصیت کرداروں کے واردات قلبیہ کی ترجمانی ہے جو ابتدائی افسانوں میں جزوی طور پر کامیاب ہے ۔ لیکن اس کے شاہکار ناول (The Portriat of a Lady) میں زیادہ کمال کے ساتھ نمایاں ہے ۔ اس نے اپنی ہیروئن « اسابیلا » (Isabela) کے فکر و خیال اور احساس و تاثر کے ذریعہ اس کی رومانی زندگی کے مختلف نقوش اجاگر کئے ہیں اور اس کے یورپ کے سفر اور محبت میں ناکامیوں کو نہایت چابکدستی سے پیش کیا ہے ۔ اپنے دوسرے مشہور ناول (The Ambassadors) میں فنکار نے اسی تکنیک کی مزید وضاحت « اسٹریتھر » (Strether) کے ذریعہ کی ہے جو درحقیقت امریکہ سے محبت کا قاصد بنا کر بھیجا گیا ہے ۔ وہ اپنی دوست خاتون کے ایما پر اس کے شوہر کی تلاش میں جو رنگینیوں میں کھوکر اسے بھلا چکا تھا ، نکلا تھا ۔ اسٹریتھر کے شعور و تاثرات کے ذریعہ ہنری جیمس نے پیرس کی زندگی ، اس کے مشن اور ردعمل کا جو جیتا جاگتا خاکہ کھینچا ہے وہ نفسیاتی افسانہ کی تاریخ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے ۔ جیمس نے اپنے افسانوں کو ایک مخصوص ڈرامائی کیفیت بخشی ہے جسے نقادوں نے « ڈرامائی حضوری » (Dramatic Present) سے موسوم کیا ہے ۔ شعور و احساس کے ان افسانوی ڈراموں میں ہم خود یکساں طور پر دلچسپی لیتے ہیں جیسے ہم بھی کہانی کے کرداروں میں ہوں ۔ ہنری جیمس بلا مبالغہ جدید افسانہ میں داخلی ڈرامے (Subjective Drama) کا خالق ہے ۔

ہنری جیمس کا تاثراتی رنگ اس کے فرانسیسی پیشرو « ایڈورڈ ژوارداں » (Edouard Dujardin) کے یہاں زیادہ نکھرا معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ محض کرداروں کے نقطۂ نگاہ اور تاثراتی رد عمل پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ خود ان کے « شعور » کی بھی عکاسی کرتا ہے ۔ اس کے لئے اس نے انکی « داخلی خود کلامی » (Interior Monologue) سے استفادہ کیا ۔ اگرچہ براؤننگ کے یہاں اس تکنک کا شاعرانہ بدل موجود ہے لیکن ژوارداں کو زندگی کی ترجمانی کے لئے اس تکنک میں مزید اضافے کرنے پڑے ۔ اس نے « داخلی خود کلامی » کی تعریف کچھ اس طرح پر کی ہے :

« داخلی خود کلامی عام خود کلامی (Soliloquy) کی طرح کسی مخصوص کردار کی تقریر ہوتی ہے جس میں وہ مصنف کی شرکت کے بغیر اپنی داخلی زندگی کے احوال و کوائف کو بے کم و کاست بیان کرتا ہے اور جسے سننے کے

لئے اس کے سوا دوسرا کوئی موجود نہیں ہوتا لیکن یہ روایتی خودکلامی سے ایک حد تک مختلف ہے کیونکہ یہاں کردار اکثر اپنی انتہائی نجی خیالات کا اظہار کرتا ہے اور لاشعور کی گہرائیوں سے بھی ہمیں آشنا کرتا ہے - اس تقریر میں نہ تو کوئی منطقی ربط ہوتا ہے اور نہ کوئی باقاعدہ تسلسل ہی ممکن ہے - اسی لئے بنیادی طور پر یہ ایمائی شاعری (Symbolic Poetry) سے زیادہ نزدیک ہے »

ژواردان مشہور فرانسیسی شاعر « ملارمے » (Mallarme) کا نہ صرف دوست تھا بلکہ خود بھی رمزیاتی مدرسہ کا رکن تھا لہذا اس نے اپنی تصنیف « Les lauries sont coupes » میں ان نظریات کا بخوبی اطلاق کیا جن سے لاشعور و تحت الشعور کو محض خودکلامیوں کے ذریعہ پیش کیا جاسکے - هنری جیمس اور ژواردان کے اسی تکنیک کو « تاثریت » (Impressionism) سے موسوم کیا گیا ہے اور جسے ، ڈاروتھی رچارڈسن اور جیمس جوائس نے اپنے طور پر خوشہ چینی کرکے منتہائے کمال کو پہونچایا ہے -

« ڈاروتھی رچارڈسن » کے بارہ جلدوں پر مشتمل ناولوں کا مجموعہ «Pilgrimage» ایک طرح سے ذہنی زندگی کا هفت‌خوان ہے جو اس کی ہیروئن « مریم هنڈرسن » کی سن بلوغت سے ادھیڑ عمری تک کے تاثرات کا خاکہ ہے - اس محیرالعقول کارنامے میں کہانی یا پلاٹ کی تلاش بے سود ہے اس لئے کہ ہم شروع سے آخر تک « مریم » کے ذہنی بائسکوپ کا تماشا دیکھتے رہتے ہیں - ابتدا میں ہمیں جرمنی کے ایک اسکول میں مریم کی زندگی کا دلچسپ بیان ملتا ہے لیکن اس کے ولایت لوٹ آنے پر ناول محض اس کے تاثرات کا مجموعہ ہوجاتے ہیں - مریم کا ذہن ایک نازک آلہ ہے جو اپنے گرد و پیش کی تمام تر کیفیات کو اپنے اندر ریکارڈ کرتا جاتا ہے اور جو ناول کی ضخامت اور ہماری « آزمائش » کے لئے کافی ثابت ہوتا ہے - دراصل ڈاروتھی نے فرانسیسی ناول نگار بالزاک (Balzac) کی ضد میں عورتوں کی زندگی کی عکاسی کا بیڑا اٹھایا تھا لیکن اس نصب العین کی تکمیل میں وہ بالکل دوسری طرف جاپڑی -

« جمیس جوائس » (James Joyce) کا شاہکار ناول (1922) "Ulysses" اپنی نوعیت کا منفرد کارنامہ ہے - شاید اسے چشمۂ شعور کا « شاهنامہ » کہنا مبالغہ نہ ہو اس لئے کہ یہ ناول داخلی دنیا کی رزم آرائیوں کا بہترین نمونہ ہے - اگرچہ اس کے ابتدائی نقوش

« فنکار کا مرقع » (Portrait of the Artist as a Young Man) میں موجود ہیں لیکن اس ناول میں جوائس نے اپنے تمام پیشروؤں پر سبقت حاصل کرلی۔

پروست (Proust) اور ڈاروتھی رچارڈسن نے محض اپنے مرکزی کرداروں کے ذریعہ داخلی زندگی کی ترجمانی کی تھی لیکن جیمس جوائس کے یہاں ساری خدائی موجود ہے یعنی اس نے دو مرکزی کرداروں کے علاوہ ڈبلن کے دیگر شہریوں کو بھی پیش کیا ہے جن کے داخلی نامۂ اعمال سے دفتر سیاہ ہے۔ « ڈیڈالس » (Dedalus) اور « بلوم » (Bloom) کے علاوہ ہمارا ذہن مختلف اور متضاد کرداروں کے ساتھ گھومتا رہتا ہے۔ عام انسانی عقل کو چکرا دینے والا یہ « چکر ویوہ » جو مہابھارت کی یاد دلاتا ہے ہمیں زمان و مکان کے عام تصورات سے بے نیاز کردیتا ہے۔ ناول « جنازہ » سے شروع ہوتا ہے اور « پیدائش » پر ختم ہو جاتا ہے۔ یہاں دن بھر کے سارے واقعات و تاثرات کو سمیٹنے کے لئے ماضی و حال اور مستقبل کو بالکل مدغم کردیا گیا ہے۔

« بلوم » کا چشمۂ شعور « ڈیڈالس » سے بالکل مختلف طریقہ پر پیش کیا گیا ہے۔ وہ اپنے گرد کائنات کو دیکھکر اس کی فوری ترجمانی کرتا ہے۔ اس کی ذہنی پیکرنگاری مجسم ہوتی ہے جس سے ہمیں شہر ڈبلن کی ہنگامہ‌خیز زندگی سے واقفیت ہوتی رہتی ہے۔ وہ ناشتہ کی میز سے اٹھ کر قصاب کی دوکان کو جاتا ہے، جنازہ میں شرکت کرتا ہے، اخباروں کے دفتر چھانتا پھرتا ہے، لائبریری اور ہوٹل کے چکر لگاتا ہے یہاں تک کہ اس کی ملاقات « ڈیڈالس » سے ہوجاتی ہے اور وہ دونوں نشہ میں شرابور قحبہ خانہ کا رخ کرتے ہیں۔

« ڈیڈالس » طباع مگر بقراطی ذہنیت کا آدمی ہے۔ اسے ادبی حوالوں اور پیروڈی (Parody) کے فن کا ملکہ ہے۔ علوم و فنون کی تعریف کرنا تو اس کے بائیں ہاتھ کا کھیل ہے۔ اس کا ذہن ڈبلن کے تمام شور و ہنگامہ کو اپنے اندر اس طرح سمیٹے ہوئے ہے کہ بھان‌متی کا پٹارہ بھی اس کے سامنے ماند کہا جائے۔

دراصل جیمس جوائس نے اپنے ناول کو « ہومر » (Homer) کی « ایلیڈ » (Iliad) کے نمونے پر ترتیب دینا چاہا تھا لیکن اس کا کارنامہ ہومر کے رزمیہ کے برخلاف، زندگی کی تلخیوں، ناکامیوں اور کثافتوں کا آئینہ ہوکر رہ‌گیا جس کا اندازہ ہم مختلف کرداروں کے اعمال و افکار سے کر سکتے ہیں۔

جیمس جوائس کے یہاں ماضی، حال اور مستقبل کی تقسیم ناممکن ہے لیکن امریکی ناول نگار « ولیم فاکنر » (William Faulkner) کے یہاں ہم حال پر ماضی کا غلبہ محسوس کرتے ہیں۔ فاکنر ممالک متحدہ امریکہ کے جنوبی حصہ یعنی وادی مسسپی (Missisipi) کی دنیا کو اپنے ناولوں میں مخصوص مقام دیتا ہے - اس کی تصانیف کو پڑھنے کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ جنگی اقوام جنھوں نے کبھی اس خطۂ ارض کو آباد کیا تھا اب صفحۂ ہستی سے مٹ چکی ہیں لیکن ان کی روح اب بھی اس فضا میں باقی ہے اور ان کی دیو مالائیں اور اساطیری روایات اب بھی مہذب دنیا کا جزولاینفک ہیں۔ اس کی معرکۃالآرا تصنیف (The Sound and the Fury) درحقیقت ایک خاندان کی تباہی کی داستان ہے جس میں خاندان کے ایک مجذوب فرد « بنجی » (Benjy) کی خود کلامیوں کے ذریعہ ساری کہانی مرتب کی گئی ہے ۔ فاکنر نے مشہور انگریز ناول نگار « جازف کانریڈ » (Joseph Conrad) کی طرح اپنے ناولوں میں تاریخی تسلسل سے احتراز کیا ہے - اس کا خیال ہے کہ ذہن ہمیشہ ایک ہی سمت میں نہیں کام کرتا بلکہ آگے پیچھے، ماضی اور حال میں گھومتا رہتا ہے اور اس طرح داخلی زندگی کی ترجمانی میں مدد ملتی ہے ۔

یہ امر بدیہی ہے کہ ہر افسانہ مصنف کی سوانح حیات کا عکس لئے ہوئے ہوتا ہے ؛ کبھی اس میں اس کے ذاتی تجربات اور مشاہدات کا تانا بانا ہوتا ہے تو کبھی اس کی امیدوں اور آرزؤں کے سہانے سپنوں کی جھلک ہوتی ہے ؛ کبھی « ماضی » « حال » کی تلخیوں اور نامرادیوں پر مرہم کا کام کرتا ہے تو کبھی حسین یادیں ذہنی پراگندگی اور روحانی خلفشار کو عارضی طور پر ذہن سے محو کرتی ہیں ۔ فرانسیسی ناول نگار «مارسل پروست» (Marcel Proust) بہت حد تک گذشتہ یادوں کو تازہ کرکے « حال » سے فرار حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے - اس کے ابتدائی کارنامہ « Jean Santenil » (جو بقول مصنف کے سوانح نگار « آندرے ماروا » (Andre Maurois) کے اس کی ذاتی میں زندگی کا فنی روپ ہے) پروست کا بچپن ، اس کے رجحانات اور اس کے ذہنی اور اخلاقی تصورات پوری طرح نمایاں ہیں۔ اس ناول کے ذریعہ ہم فنکار کے ذہنی ارتقا اور تکنیکی کمالات کا اندازہ بخوبی کرسکتے ہیں اس لئے کہ اس کا شاہکار ناول "A la recherche du temps perdu" خود اس کی « رام کہانی » ہے جس میں اس نے اپنے سوانح حیات کو زندگی کی پیچیدگیوں اور محشرخیالیوں کے ساتھ اجاگر کیا ہے۔ وہ

قوت تخلیق سے زبردست کام لیتے ہوئے داخلی اور خارجی دنیا کا عجیب و غریب امتزاج پیش کرتا ہے ۔ اسے ہم « مجذوب کی بڑ » یا « دفتر بے معنی » کہہ لیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہاں جدید ذہن کی « دانائی » کا ثبوت بھی ہے اور زندگی کی عکاسی کا منفرد تکنک بھی جو بالزاک ، ڈکنس اور طالستائے سے یکسر مختلف ہے ۔

جوائس اور پروست کے افسانے « یادوں » اور « چشمۂ شعور » کا مجموعہ ہیں ۔ مشہور انگریز خاتون افسانہ نگار ورجینیا وولف (Virginia Woolf) اپنے ان پیشروؤں کے کمالات کی معترف ہے لیکن اس کا اپنا کارنامہ بھی کچھ کم اہم نہیں ۔ فنون لطیفہ کے بامذاق احساس اور رچے ہوئے شاعرانہ تخیل کے باعث اس کے افسانوں میں رنگ و آہنگ اور موسیقی و شاعری کچھ اس طرح ملے جلے ہیں کہ ہمیں اس کی نثر پر اکثر طویل آزاد نظم کا دھوکا ہوتا ہے ۔ اس کے بیشتر افسانے روایتی پلاٹ اور کردار نگاری سے بے نیاز ہیں لیکن ان میں وہ فضا ضرور موجود ہے جسے کوئی شاعر ہی پیش کرسکتا ہے ۔ اگرچہ اس کے ناول « Mrs. Dolloway » میں ہم جوائس کا اثر محسوس کرتے ہیں اور « To the Light House » میں پروست کا رنگ غالب پاتے ہیں لیکن ورجنیا وولف نہ تو جوائس کی طرح واقعات کی کھتونی بناتی ہے اور نہ پروست کی طرح تجزیہ نگاری کے جوہر دکھاتی ہے ۔ اس کے برخلاف اسے فنی اُصولوں اور جمالیاتی قدروں کا ہمیشہ خیال رہتا ہے ۔ اسی لیے اس کے افسانے « چشمۂ شعور » کے تمام مشاہیر کے مقابلہ میں زیادہ مقبول ہیں ۔ یہ کہنا سخت غلطی ہوگی کہ ورجینا وولف نے (Ulysses) کے مطالعہ کے بعد فن افسانہ نگاری پر اپنے نظریات پیش کئے اس لیے کہ اس کے یہاں ایک تنقیدی شعور اور دقت نظری ابتدا ہی سے ملتی ہے ۔ اس کے نزدیک « زندگی جگمگاتی قندیلوں کا سلسلہ نہیں بلکہ خود ایک منور ہالہ ہے جس میں ہمارا شعور ملفوف ہوتا ہے » ۔ اسی لیے ہر فن کار کا فرض ہے کہ زندگی پر ہمہ جہتی نظر ڈالے اور اس کی پیچیدگیوں کو تاثرات کی روشنی میں پیش کرے تاکہ روز و شب کا خیال غلط ہوجائے ، ماضی و حال کی تفریق مٹ جائے اور عام و خاص کی تقسیم باقی نہ رہے ۔ اس تکنک کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ افسانہ میں نہ تو پلاٹ ہوگا اور نہ کردار ، نہ کوئی کامیڈی ہوگی اور نہ ٹریجڈی بلکہ زندگی کی ایک جھلک نظر آئے گی جو روایتی انسانوں کے مقابلہ میں زیادہ واضح اور جامع ہوگی ۔

ورجینیا وولف نے اپنے افسانوں میں زندگی کی تمام تر رعنائیوں اور برنائیوں کو

سمونے کی کوشش کی ہے - چنانچہ اس کا فن غنائی شاعری (Lyric Poetry) کی طرح ہے جس میں احساس اور مشاہدہ کی شدت کے ساتھ مجسم پیکر نگاری کو بھی دخل ہے - خارجی طور پر اس کی تصانیف میں « چشمۂ شعور » کا غلبہ نظر آتا ہے لیکن ان میں شاعرانہ اسلوب بیان اور رمزیاتی تنوع اور رنگارنگی بھی ہوتی ہے - انہیں ہم بجا طور پر نفسیاتی افسانہ کا « نگار خانہ » کہہ سکتے ہیں -

مغرب میں نفسیاتی افسانہ کے اس مختصر تعارف کے بعد یہ ضروری ہے کہ اردو افسانہ نگاروں کی تخلیقات کا بھی جائزہ لیا جائے جس سے اندازہ ہوسکے کہ ہمارے فنکار کس حد تک اس مخصوص تکنک کو برتنے میں کامیاب ہوسکے ہیں - یوں تو اردو افسانے کی عمر مثنویوں کے دور سے آج تک تین سو سال کے قریب ہوئی لیکن ان منظوم افسانوں اور روایتی داستانوں اور جدید افسانہ میں بنیادی اختلاف ہے - قدیم افسانے بہر حال مشرقی انداز بیان اور فکر و اسلوب کی پیداوار ہیں - ان میں نفس افسانہ اور واقعات کی ترتیب اور قصہ کا انجام سب جانے پہچانے خطوط پر ہوتا ہے لیکن اُنیسویں صدی کے آخر سے اردو افسانہ پر مغربی اثرات واضح ہونے لگے تھے اور پھر یہ لے اتنی بڑھی کہ بیسویں صدی میں افسانہ نگاروں نے انگریزی اور یورپین فنکاروں سے تحریک حاصل کرکے اس صنف کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا - نذیر احمد، شرر اور سرشار کی افسانہ نگاری کے مقابلہ میں اگر ہم بیسویں صدی کے ابتدائی دور کے افسانہ نگاروں مثلاً پریم چند، نیاز فتحپوری اور مجنوں گورکھپوری کی تخلیقات کو پیش کریں تو یہ اندازہ کرنا مشکل نہ ہوگا کہ اردو افسانہ نے اس قلیل عرصہ میں کئی جست لیے اور دیکھتے دیکھتے لیس میں حیات و کائنات کی ترجمانی، ماحول کی عکاسی اور معاشرہ کی مصوری کے گوناگوں پہلو نمایاں ہوئے - ان افسانہ نگاروں پر مغرب کا اثر واضح طور پر ملتا ہے، اور اس دور میں موپاساں، چیخوف، گورکی اور ہارڈی جیسے فنکاروں سے براہ راست اثرات قبول کیے گئے -

بیسویں صدی کے ابتدائی دور میں علم و فن کے میدان میں بے شمار تجربے ہو چکے تھے اور ادب پر مارکس اور فرائڈ کے اثرات خطرناک حد تک محسوس ہونے لگے تھے اقدار کی شکست و ریخت اور روایات سے بے نیازی نے فنکاروں سے وہ آہنگ و ربط چھین لیا تھا جو چند دہائیوں پہلے ان کا طرۂ امتیاز تھا - زندگی اب خانوں میں بٹنے لگی تھی اور یہی میلان بالآخر ادیبوں کو بھی دو مختلف گروہوں میں تقسیم کا باعث ہوا - ایک

طرف تو زندگی کی خارجی عکاسی کرنے والے سیاسی و معاشرتی مصلح نما فنکار تھے جو کسی نہ کسی فکری نظام کے علمبردار تھے ۔ ان میں گورکی ، زولا ، موپاساں ، آرنلڈ بنٹ ، گالزوردی اور ایچ ۔ جی ۔ ویلز جیسے افسانہ نگار شامل تھے ۔ دوسری طرف نفسیاتی میلانات اور فراری ذهنیت کی نمائندگی پروست ، ڈاورتھی رچارڈسن ، جیمس جوائس اور ورجینا وولف کرنے لگے تھے ۔ اس جماعت کے کچھ صالح عناصر تاثراتی مدرسے کے افسانہ نگاروں هنری جیمس ، جارف کانریڈ اور ڈی ۔ ایچ لارنس کے یہاں ملتے هیں ۔ اس میں کلام نہیں کہ جدید اردو افسانہ مغرب کی تقلید سے شروع ہوا ۔ یہاں فن اور تکنک کے علاوہ زندگی کی مصوری کا بھی وهی انداز اور اسلوب هے جو مغرب کا خاصه هے ۔ اسی لیے همارے یہاں بھی دو طرح کے لکھنے والوں کا وجود رها هے ۔ پریم چند ، کرشن چندر ، بیدی ، حیات‌اللہ انصاری ، اپندرناتھ اشک ، احمد ندیم قاسمی اور اختر اورینوی وغیرہ کے یہاں خارجی زندگی سے زیادہ لگاؤ ملتا هے ۔ لیکن مجنوں گورکھ پوری ، اختر حسین رائے پوری ، احمد علی ، حسن عسکری ، سعادت حسن منٹو ، عصمت چغتائی ، هاجرہ مسرور اور قرۃالعین حیدر کا انداز نسبتاً داخلی هے ۔ اس تقسیم سے یہ مراد نہیں کہ افسانہ نگاروں کا پہلا گروہ داخلی کیفیات اور نفسیاتی معاملات سے بے خبر یا دوسری جماعت کے لوگ خارجیت سے بیگانہ هیں ۔ یہ محض میلانات کا اضافی تصور هے ۔ همارے افسانہ میں جوائس اور پروست کے ساتھ لارنس اور ورجینا وولف کا اثر بھی محسوس هوتا هے اور مارکس کے معاشی نقطۂ نظر کے ساتھ فرائڈ کی جنسی نفسیات بھی هے ۔ لیکن همیں پھر یہ نہ سمجھنا چاهئے کہ همارے فنکاروں نے مغربی افسانہ نگاروں کی کورانہ تقلید کی هے ۔ حقیقت تو یہ هے کہ همارے بیشتر افسانہ نگار خود زبردست انفرادی اور فطری صلاحیتوں کے مالک هیں اور اپنے مطالعہ ، مشاهدہ اور فکر و احساس سے «جہان نو» کی تعمیر کا بھی حوصلہ رکھتے هیں ۔ یہ بات البتہ صحیح هے کہ جہاں انہوں نے محض مغربی نظریات کا سہارا لیا هے وهاں یہ تقلیدی رنگ زیادہ نمایاں هوگیا هے ۔

اس مختصر مضمون میں اس بات کی گنجائش نہیں کہ اردو افسانہ پر سیر حاصل تبصرہ کیا جائے لیکن ان افسانہ نگاروں کا معمولی تعارف جن کے یہاں نفسیاتی رجحان عام هے ، اس سلسلہ میں ناگزیر هے ۔ یہ بات واضح هونی چاهئے کہ اردو ادب میں هر دور کی شعری یا افسانوی تخلیقات میں نفسیات کی کار فرمائی رهی هے اور میر و غالب کے علاوہ قدیم افسانوں اور داستانوں میں کرداروں کی ذهنی فضا اور تاثرات سے پہلے بھی کام لئے

گئے تھے ۔ اسی طرح یہ خیال بھی غلط ہوگا کہ نذیر احمد کے اصلاحی افسانے نفسیاتی عناصر سے خالی ہیں ۔ دراصل اس نفسیاتی اور داخلی میلان کی شدت اردو افسانہ میں پہلی جنگ عظیم کے بعد زیادہ محسوس کی جانے لگی اور ابھی تک ہمارے بیشتر مشہور فنکار اس سے بے نیاز نہیں ہیں ۔ یہاں ہم چند مشاہیر کی تخلیقات پر سرسری نظر ڈالتے ہیں تاکہ قارئین کو اندازہ ہو سکے کہ مغرب میں جس فن کا اتنا چرچا ہے اس سے اردو زبان محروم نہیں ہے اور مکانی فاصلوں کے باوجود تہذیبی اور تمدنی اثرات بڑی سرعت سے دنیا کے گوشوں میں پھیلتے جا رہے ہیں ۔ جدید ادب یورپ اور ہندوستان تک تمام قوموں کو ذہنی اور روحانی رشتوں میں منسلک کرنے میں معاون ہورہا ہے اور اردو افسانہ بھی اپنی خامیوں کے باوجود اس تہذیبی ملاپ کا امین ہے ۔

مجنوں گورکھپوری اردو افسانہ نگاروں کے دور متوسط سے متعلق ہیں لیکن انہوں نے اردو میں سب سے پہلے فلسفیانہ اور نفسیاتی افسانہ نگاری کی بنیاد ڈالی ۔ وہ حسن و عشق کے مسائل اور کرداروں کے ردعمل کو داخلی انداز میں پیش کرتے ہیں ۔ « ماضی » سے دلچسپی اور « حال » سے بیزاری، ماحول اور معاشرہ سے بغاوت، حساس انسانوں کی بھری دنیا میں تنہائی کا تلخ ترین احساس اور اس تقدیر سے آزادی کا خیال محال، ان کے افسانوں کے بنیادی عناصر ہیں ۔ « خواب و خیال » اور « سخن پوش » کے مجموعوں میں ایسے افسانوں کی کمی نہیں جہاں انسان اندھی مشیت کا غلام یا اپنے خیال کے دام میں گرفتار ہے ۔ عشق ان کے کرداروں کا آخری نصب العین ہوتا ہے لیکن وہاں بھی مایوسیوں اور نامرادیوں کے سوا انہیں کچھ نصیب نہیں ہوتا ۔ « خواب و خیال »، « مدفن تمنا »، « بیگانہ »، « سخن پوش » « تم میرے ہو » اور حالیہ افسانے « تنہائی » میں مغربی افسانہ نگاروں کا اثر واضح ہے ۔ ان میں ذاتی زندگی اور اس کی واقعی یا خیالی ناکامیوں اور نامرادیوں کا پرگداز اور حسرت مند خاکہ ہے ۔ مجنوں کے بیشتر کردار خود ان کی نجی زندگی اور امکانی شخصیتوں کے مظہر ہیں ۔

نفسیاتی انداز بیان مجنوں گورکھپوری کے یہاں ان کے ذاتی میلان اور موضوع کے انتخاب کی بنا پر ہے ۔ انہوں نے شعوری طور پر کسی نفسیاتی مدرسہ کی پیروی نہیں کی لیکن جب ہم « انگارے » کے افسانہ نگاروں کا جائزہ لیتے ہیں تو فوراً احساس ہوتا ہے کہ نفسیات، شعور کی رو اور داخلی کیفیات کی مصوری اب باقاعدہ طور پر افسانہ کا نجزو ہونے لگی ہیں ۔ موضوع کے اعتبار سے ان کہانیوں میں ہندوستان کی

سیاسی، معاشرتی اور مذہبی زندگی اور روح عصر کی پیدا کی ہوئی ذہنیتوں کی تصویریں ہیں لیکن فنی طور پر ان سے نفسیاتی افسانہ کی بنیاد پڑتی ہے - یہاں لارنس اور جوائس کے اثرات صاف نمایاں ہیں - خیالات کا تانا بانا وہی ہے جو ہمیں پروست اور جوائس کے یہاں ملتا ہے - کہانیوں میں بے ربط اور بے سلسلہ مناظر سے جدید انداز کے پلاٹ بنائے گئے ہیں - اس مجموعہ میں سجاد ظہیر، رشید جہاں اور احمد علی وغیرہ کے افسانے شامل ہیں - اختر حسین رائے پوری کے افسانوں کا مجموعہ « محبت اور نفرت » بھی رومان اور تخیل کی گلکاریوں کے ساتھ نفسیاتی مطالعہ کی عمدہ مثال ہے -

احمد علی ہمارے نفسیاتی افسانہ نگاروں میں ممتاز حیثیت کے مالک ہیں - وہ فن اور فکری تجربوں کے علاوہ اپنے کرداروں کی داخلی زندگی کی مخصوص عکاسی کی بنا پر آسانی سے پہچانے جاسکتے ہیں - ان کے دو افسانے « بادل نہیں آتے » اور « مہاوٹوں کی ایک رات » « انگارے » میں چھپ چکے تھے - ان کہانیوں میں مسلمان گھرانوں کی معاشرت اور ان کے مذہبی اور سیاسی مسائل پر اظہار خیال ہے - جنسیات اور داخلی کیفیات کی بھی کمی نہیں لیکن روایتی پلاٹ کا تصور یہاں محال ہے - ہنری جیمس کے افسانوں کی طرح احمدعلی کے یہاں خیال سے خیال اور نکتہ سے نکتہ پیدا ہوتا چلا جاتا ہے - انکے مناظر میں کوئی منطقی رابطہ نہیں ہوتا لیکن خیال اور شعور کے بہاؤ کے ساتھ ساتھ زمانی و مکانی قیود سے بے نیازی کے باوجود ایک طرح کا وحدت تاثر محسوس کیا جاسکتا ہے - « انگارے » کے بعد « شعلے » میں احمد علی کا فن زیادہ نکھرا معلوم ہوتا ہے - آلام روزگار، احساس شکست اور فرار کی خواہش وہ عناصر ہیں جو ہمیں مجنوں کے افسانوں کی یاد دلاتے ہیں - دوسری جنگ عظیم سے کچھ قبل احمد علی کا تیسرا مجموعہ « ہماری گلی » شائع ہوا - یہ مجموعہ کئی معنوں میں آئندہ نسلوں کے لیے زیادہ کارآمد ثابت ہوا - نفسیاتی دلچسپیوں کے علاوہ جزئیات نگاری اور چھوٹے چھوٹے مناظر سے پس منظر تیار کرکے اس میں عصری مسائل کو فنی طور پر نباہنے کا ملکہ احمد علی کا حصہ ہو کر رہ گیا ہے - « میرا کمرہ » اور « ہماری گلی » وہ افسانے ہیں جن میں فلسفیانہ اور نفسیاتی عناصر کے ساتھ زندگی کا مطالعہ اور مشاہدہ بدرجہ اتم موجود ہے - ان کہانیوں سے دور جدید کی بیزاریوں اور ذہنی و فکری بے ربطیوں کا اندازہ ہوتا ہے - کہا جا سکتا ہے کہ یہ افسانے جبریہ مدرسۂ فکر کی پیداوار ہیں جن میں زندگی کا ماحصل خواب و خیال، فرار یا موت کی تمنا ہے - یہاں کسی صالح پیغام حیات کے بجائے مغربی تہذیب اور اس کے

اعصابی امراض کا گہرا نقش موجود ہے جو طامس مان (Thomas Mann) اور کوسلر (Koestler) کی آواز بازگشت معلوم ہوتی ہے ۔

حسن عسکری جدید نفسیاتی افسانہ نگاری کے میدان میں دوسرے شہسوار ہیں۔ فنی طور پر ان کے یہاں بھی ہمیں پلاٹ کا واضح تصور نہیں ملتا اس لئے کہ واقعات اور کرداروں کے باہمی رد عمل سے پہلے جس طرح قصے ترتیب دئیے جاتے تھے وہ یہاں ناپید سے ہیں ۔ افسانہ کا کینوس معاشرہ سے فرد کی ذات میں سمٹ گیا ہے ۔ وہ فرد بھی دور جدید کی مصنوعی تہذیب کا پروردہ ہے جو اوائل عمر ہی سے نفسیاتی گرہوں کا مجموعہ، خواب و خیال کا پیکر اور ذہنی اضطراب و ہیجان کا مجسمہ ہوتا ہے ۔ ذہنی الجھنوں اور بکھیڑوں سے فرار کی خواہش انہیں « تازہ ویرانوں کی تلاش » پر مجبور کرتی ہے لیکن ان کی زندگی « جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں » کی مصداق نہ ہوکر آشفتہ مغزی، پریشان حالی اور کوچہ گردی کی غمازی کرتی ہے ۔ فریب ہستی، احساس شکست اور موت کا تصور لیے ہوئے یہ کردار ماضی کے عاشق، حال سے برگشتہ اور مستقبل کے نامعلوم خوف سے سراسیمہ رہتے ہیں ۔ یہاں بھی وہی تشنج اور بیزاری ہے جو ایلیٹ کے « خرابہ » (The Waste land) کے « ٹوٹے اصنام » کی یاد دلاتی ہے ۔

سعادت حسن منٹو افسانوی دنیا میں اپنی جنس پرستی اور داخلی کیفیات سے دلچسپیوں کے باعث بدنامی کی حد تک مشہور ہیں ۔ لارنس کی طرح انہیں « شہید جنس » کہا جاسکتا ہے لیکن فکر و فن کی جن بلندیوں پر لارنس نظر آتا ہے وہاں منٹو کا گذر نہیں ۔ جدید تہذیب کے پس منظر میں لارنس نے جنسیات کو نظام حیات کا جزولاینفک بنا دیا ہے لیکن منٹو کے یہاں عریانی اور سطحی جنسی تلذذ کے سوا کچھ اور نہیں ملتا ۔ وہ جنسی زندگی کی وہ عکاسی نہیں کرسکے جسے انہوں نے اپنے فن کا محور بنایا ۔

منٹو کا مقابلہ لارنس سے کرنا در اصل موخرالذکر کے ساتھ بے انصافی ہے ۔ منٹو اپنی حد تک ایک کامیاب افسانہ نگار ہے اور چاہے ہم اس کے فلسفۂ حیات سے اتفاق کریں یا نہ کریں اس کی تاریخی حیثیت سے انکار ممکن نہیں ۔ منٹو کے افسانوں میں بمبئی اور فلمی زندگی کے مناظر کے ساتھ طوائفوں اور جنسی تلذذ کے احساسات کی فراوانی ہے ۔ « ٹھنڈا گوشت » اپنے طرز کا نیا نفسیاتی تجربہ ہے ۔ اس کے پیچھے وحشیانہ جبلت اور انسانی ہمدردی دونوں کی جھلکیاں ہیں ۔ ایشور سنگھ اپنی محبوبہ طوائف کلونت کور کے سامنے فرقہ وارانہ فسادات کا ایک واقعہ بیان کرتا ہے کہ کیسے وہ اپنی ہوس کا

شکار ہوکر ایک لڑکی کو لےکر بھاگا تھا اور وہ اس کے کندھے ہی پر مر چکی تھی ۔ اس واقعہ کا اثر اسکے ذہن و اعصاب پر اس قدر شدید ہوا کہ وہ بالکل بدلا ہوا انسان تھا ۔ اسی مجموعہ میں «بابو گوپی‌ناتھ» اپنی نوعیت کا منفرد کارنامہ ہے ۔ منٹو اس افسانہ میں بمبئی اور وہاں کی زندگی کا جیتا جاگتا نقشہ پیش کرتا ہے اور ایک مخصوص ذہنیت کے کرداروں کی زندگی اور ان کے تاثرات سے ماحول کی نہایت کامیاب مصوری کرتا ہے ۔ جنسی زندگی اور اس کے گوناگوں پہلوؤں کو شاید اردو میں منٹو سے زیادہ کسی اور افسانہ نگار نے اس چابکدستی سے نہیں پیش کیا ۔ یہی اس کی سب سے بڑی خصوصیت ہے اور کمزوری بھی ۔ «جنس» انسان کی متنوع زندگی کا محض ایک پہلو ہے ۔ اگر کوئی فن کار اسی موضوع کو اوڑھنا بچھونا بنا لے تو نتیجہ ایک قسم کی مریضانہ یکسانیت کے سوا کچھ اور نہ ہوگا ۔ منٹو کا حشر بھی کچھ کم عبرتناک نہیں ۔

دور جدید کی بدلتی ہوئی زندگی میں خواتین بھی مردوں کے دوش بدوش ہیں جدید افسانہ نگاری میں خواتین کا حصہ بہرحال مسلم ہے ۔ انگریزی میں جین آسٹن، ایملی برانٹی، جارج ایلیٹ، ڈارو تھی رچارڈسن اور ورجینا وولف کی اپنی حیثیت ہے ۔ اردو میں بھی اس صدی کے مشہور افسانہ نگاروں میں عصمت چغتائی، ہاجرہ مسرور اور قرۃالعین حیدر کو نہیں بھلایا جا سکتا ۔ افسانہ ادب کے تمام اصناف میں سب سے جامع اور متنوع فن ہے ۔ اس میں حیات و کائنات کی گتھیاں سلجھائی جا سکتی ہیں اور خواب و خیال کے مراحل بھی طے کیے جاسکتے ہیں؛ معاشرت اور سیاست کے گوناگوں پہلوؤں پر روشنی بھی ڈالی جاسکتی ہے اور ذاتی زندگی کی محرومیوں اور ناکامیوں کو دوسرے کرداروں کے ذریعۂ پیش کرکے «تزکیۂ نفس» (Katharsis) کا سامان بھی کیا جا سکتا ہے ۔ خواتین کی اس صنف ادب سے دلچسپی بے وجہ نہیں ۔ عہد جدید کا المیہ احساس ناکامی اور زندگی کا منفی رجحان ہے ۔ دل میں ہزاروں خواہشوں کے طوفان موجزن ہیں لیکن ان کے حصول کے تمام راستے مسدود ہیں ۔ خواتین افسانہ نگاروں کو ذاتی تجربے، مطالعے اور مشاہدے سے زندگی کے ان پہلوؤں کا بخوبی علم ہے ۔ اس کے علاوہ وہ بھی خواب و خیال کی لذتوں سے آشنا ہیں ۔ ان کے بھی اپنے صنم‌خانے ہیں جہاں بت بنائے اور پوجے جاتے ہیں اور توڑے بھی جاتے ہیں ۔ وہ فطری طور پر احساس و تاثر کا ملکہ مردوں سے زیادہ رکھتی ہیں اس لئے ان کے افسانوں میں ان عوامل کی کار فرمائی ہر جگہ محسوس کی جا سکتی ہے ۔

عصمت چغتائی خواتین افسانہ نگاروں میں سب سے پہلے ہماری توجہ کا مرکز بنتی ہیں - ان کے یہاں اوسط مسلمان گھرانوں کے لڑکیوں کی اوائل شباب کی نفسیات رومان پسندی اور ذہنی فضا کی نہایت واضح تصویریں ملتی ہیں - عام مشاہدے سے انہوں نے جو مرقعے تیار کیے ہیں وہ بھی اپنی جگہ خوب ہیں - « چوتیں » میں « ساس » « ریل کا سفر » « ایک شوہر کی خاطر افسانے یا « شیطان » میں « خواہ‌مخواہ » « شامت اعمال » وغیرہ ڈرامے مشاہدہ اور خارجی زندگی کی عکاسی کی اچھی مثالیں ہیں - ان کے فن میں اختصار اور سرعت اور مکالمہ میں زور ہوتا ہے لیکن فکر کی گہرائی نہیں ملتی - اعلیٰ فن کے نمونے عصمت کے یہاں تلاش اور کاوش کے بعد ملتے ہیں - ہمارے نزدیک عصمت کے قابل لحاظ فن پارے وہ ہیں جہاں خارجی زندگی کی عکاسی ایمائیت کے تمام تر امکانات لئے ہوئے ہے ، « دھانی بانکپن » اور « چوتھی کا جوڑا » اس اعتبار سے کامیاب کوشش ہیں - اس سے قبل کہ ہم عصمت کے افسانوں میں نفسیاتی عناصر پر تبصرہ کریں فرائڈ کے نظریۂ خواب کی تشریح ضروری معلوم ہوتی ہے -

فرائڈ کے نزدیک « دبی ہوئی خواہشات » انسان کی زندگی میں بڑی اہمیت رکھتی ہیں ان سے افسانوں کے کردار اور شخصیت پر بڑا اثر پڑتا ہے - جاگتے وقت تو شاید عملی زندگی کی مصروفیات ہمیں خواب و خیال کی دنیا میں نہ بھکنے دیں لیکن خواب یا نیم خوابی کی خفیہ اور خفتہ خواہش برابر ہمارے پیچھے لگی رہتی ہیں - ان خواہشوں میں « جنسی خواہش » سب سے زیادہ شدید ہوتی ہے - معاشرہ کی پابندیوں کے باعث ہم یہ خواہش جتنی آزادی سے ذہنی طور پر پوری کر سکتے ہیں اتنی کسی اور طرح ممکن ہی نہیں - « حسرت گناہ » ہر دل میں موجود ہے لیکن « خوف تعزیر » ہمیشہ لاحق رہتا ہے - اس لئے من کے گھوڑے دوڑائے جاتے ہیں اور دل پسند تصورات کی دنیا بسائی جاتی ہے - کبھی خیال گذرتا ہے کہ کالج کی سب سے حسین لڑکی کے کار کے نیچے آکر حضرت نے جذبۂ شہادت کا پورا ثبوت دے دیا ہے اور اب « وہ » بھی ان کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتی - « پہلی نگاہ » کے بعد میل جول بڑھتا جاتا ہے - یکایک آں جناب شاعر ، مقرر اور انشا پرداز بھی بن جاتے ہیں - انہیں اپنی قومی تقریروں اور اعلیٰ افکار کی داد بھی ملتی ہے اور دربار حسن سے خلعت فاخرہ بھی - یہ آگ دوسری طرف بھی اسی شدت سے لگی ہوتی ہے -

« خوب سے خوب تر » کی تلاش کرتے کرتے وہ اپنے کو قدیم قلعوں میں محصور

اتی ہیں جہاں سے اُڑن کھٹولوں والا شاہزادہ انہیں ظالموں سے نجات دلاتا ہے (پہلے
ملی طور » پر ان حسینوں کی محافظت ہوتی تھی) - وہ اپنے کو لیلاؤں اور عذراؤں
سے لے کر فلمی پردوں اور کالج کی « موہنیوں » تک تمام اہم کرداروں کو ذہنی
طور پر ادا کرتی رہتی ہیں۔ ذہنی زندگی میں یہ فرار اور اس سے آسودگی کا احساس
ب بہت عام ہے - عصمت چغتائی « لحاف » کے دنوں سے خواب و خیال کی ان لذائذ کا
حظ اُٹھا چکی ہیں مگر ابھی اس کا سرور و خمار باقی ہے ' « چوٹیں » میں ایک افسانہ ہے
« اس کے خواب » - کیا ہی عمدہ نفسیاتی مطالعہ ہے - افسانہ کی ابتدا ملاحظہ ہو :

« جہاں بھی ہو ، سوتا ہو یا جاگتا خواب برابر آتے رہتے ہیں -
مزیدار چٹپٹے ، پھیکے ، سیٹھے ، دھندلے ، روشن اور کبھی بالکل ہی
نظر نہ آنے والے - خواب کسے نہیں آتے » -

چنانچہ کہانی کا ہیرو جوان ہوتے ہی « خواب دیکھنا شروع کر دیتا ہے - مہترانی کی جوان
بہو اسے پرستان کی پری اور دھوبن راجہ اندر کے دربار کی رقاصہ معلوم ہوتی ہے -
یہ نوجوان شاعرنما عاشق ، دل ہی دل میں ہوائی قلعہ بناتا ہوا کسی جنگل میں پہنچ
جاتا ہے جہاں اسے ست جگ کے کسی رشی سے ملاقات ہوتی ہے بالکل اسی طرح جس
طرح «شکنتلا» میں راجہ دشینت کو مہارشی ملے تھے جو شکنتلا کی پرورش کر رہے تھے-
ہیرو بھی ذہنی طور پر اپنی « شکنتلا » کے ساتھ راس لیلا کرتا پھرتا ہے - جنگل کا سکون،
قدرت کی نیرنگیاں اور رومان پرور ماحول ! ! — لیکن باہر لڑکوں کے ہنگامہ سے خواب
درہم برہم ہو جاتا ہے ، اب وہ اپنے کمرہ کا جائزہ لینے آتا ہے، ٹیگور کی تصویر دیکھ
کر خیال کرتا ہے کہ کاش وہ بھی اس پایہ کا شاعر ہوتا تو لڑکیاں اسے اپنے کمروں کی
زینت بناتیں اور بے شمار خطوط اسے صبح و شام ڈاک سے ملتے — یہ خواب باہر دھوبنوں
اور بھنگنوں کی لڑائی سے منتشر ہو جاتا ہے - پھر اس کا جی چاہتا ہے کاش وہ کسی
امیر لڑکی کے موٹر کے نیچے ہی آجائے اور کوئی سیٹھ اسے گھر داماد بنا لے ! ! !
خوابوں کا یہ سلسلہ یہیں ختم نہیں ہوتا - وہ اسکول ماسٹر ہے اور تمام طالب علموں کو
دیکھ دیکھ کر کہ ان کی بہنوں کے ناک نقشہ کا ذہنی جائزہ لیتا ہے ! ! ! یہ خواب اسے
سچ مچ بھوت کی طرح پریشان کئے رہتے ہیں اور عملی زندگی سے معذور ہوکر وہ جھولیت
اور « دماغی بخار » کا شکار ہو جاتا ہے -

عصمت کے ڈراموں کے مجموعہ « شیطان » میں ایک ڈراما « تصویریں » بھی اسی

نفسیات کی ترجمانی کرتا ہے ۔ یہاں ایک معمولی کلرک اپنی مجرد زندگی سے عاجز آکر رفیقۂ حیات کے لئے ذہنی طور پر سرگرداں رہتا ہے ۔ بالآخر اسے اپنے مالک کی بے حد حسین و جمیل بیٹی « نیلوفر » پسند آتی ہے جس کا تصور اس کا سرمایۂ حیات ہے۔اس ڈرامے میں مصنف نے خواب میں دبی ہوئی خواہشات کی تکمیل اور « ہیرو » کے غیر محسوس خوف کو دکھلانے کی کوشش کی ہے ۔ « سید » (کلرک) اتوار کے دن خوش‌خیالیوں میں بستر پر کروٹیں بدل رہا تھا کہ اس کے دوست شمیم نے آکر اسے جگادیا ۔ رسمی بے‌تکلفی کے بعد اس کی محبوبہ یعنی مالک فرم کی لڑکی (نیلوفر) آگئی جس کا حسین تصور سعید کی بےکیف زندگی میں امید کی کرن تھا ۔ نیلوفر کی جوانی— « خدا کی پناہ، جوانی تھی کہ ابلی پڑتی تھی . . . . »۔ بہک بہک کر سعید زور باندھے جارہا تھا ۔ پھر شمیم ناشتہ کے لئے باہر چلا جاتا ہے اور « ہیرو » کی آنکھ لگ جاتی ہے ۔ خواب میں اس کی معشوقہ نیلوفر اپنی تمام کافرسامانیوں سے اسے نوازنے کی کوشش کرتی ہے مگر اس کی چرب زبانی سے بیچارے ہیرو کی گھگی بندھ جاتی ہے ۔ وہ اسے « ترغیب گناہ » دیتی ہے ۔ لیکن سعید میں « پیش دستی » کی جرأت نہیں ۔ وہ اس کے جرات مردانہ کو ٹھوکے لگاتی ہے مگر وہ سکتے کےعالم میں رہتا ہے ۔ محبوبہ بھی کچھ ایسی ویسی نہیں ۔وہ بڑی حسرت مندی سے اپنے باپ کے « اکلوتے داماد » کو گلے لگانے دوڑتی ہے :

> « تم نے بھوکے دماغ اور یتیم کی روح کو میرے خیال کی گرمی سے سینکا ہے - آؤ آج مجھے بھی تھوڑا سا عشق لڑانے دو ۔ تم نے اپنی ناداری، کم مائگی اور بزدلی کا انتقام میرے تخیل سے لیا ۔ جسمانی طور پر نہ پاسکے تو تم نے میری روح سے . . . »

خواب ٹوٹ چکا تھا اور « ہیرو » کا بخار بھی اترنے لگا تھا ۔ سارا جسم پسینہ میں شرابور تھا ۔ اسے اپنا گھر وحشت‌کدہ معلوم ہوتا ۔ اسے ایسا لگ رہا تھا جیسے وہ تمام بازاری تصویر جن سے اس نے اپنے کمروں کی سجاوٹ کی تھی اس کا منہ چڑھا رہی تھیں ۔

اس نفسیاتی ڈرامے میں زندگی کی عکاسی بھی ہے اور شہری تمدن کے ایک مخصوص طبقہ کی ذہنی اور اخلاقی رجحانات کی ترجمانی بھی ۔ لیکن یہ نہ سمجھنے کہ « تصویریں» اس زندگی کی مکمل نمایندگی کرتی ہے ۔ تصویر کا دوسرا رخ شاید عصمت

نے پڑھنے والوں کے لئے چھوڑ رکھا ہے ۔ اس مصنوعی تہذیب میں اسپتالوں کی نرسیں، کالجوں کی لڑکیاں، ہوٹلوں اور پارکوں کی تتلیاں اور دفتروں کی پرسنل سکریٹریاں، سب خواب دیکھتی ہیں اور اکثر اوقات اپنی حیثیت سے بڑھ کر ۔ یہ سب حکومت میں انجمن سجاتی ہیں اور ذہنی روماں سے اپنی بےکیف زندگی کو عارضی طور پر ہی سہی، «حسین» بنانے کی کوشش کرتی ہیں ۔ شاید ہمارے «اعصاب» پر یہی خیال عرصہ تک «سوار» رہیں گے ۔

هاجرہ مسرور دوسری جنگ عظیم کے بعد نئے افسانہ نگاروں میں اپنے فن اور اسلوب سے منفرد مقام حاصل کرچکی ہیں - عام انسانی زندگی سے انہوں نے جو موضوعات اپنے فن کے لئے منتخب کئے ہیں ان میں مشاہدہ اور تخیل کے ساتھ فکر اور احساس کی بھی کار فرمائی ہے، ان کی فنکاری اس «خام مواد» سے کچھ اس طرح ہم آہنگ معلوم ہوتی ہے کہ خارجی واقعات کی تفصیل ہو یا نفسیاتی معاملات کی تاویل، ان کی انفرادیت ہر جگہ نمایاں رہتی ہے ۔

هاجرہ کا فن «افراد» اور «معاشرہ» دونوں پر حاوی ہے ۔ ان کے یہاں کچھ افسانے ایسے ہیں جو عورت مرد باالخصوص میاں بیوی کے تعلقات کی خارجی عکاسی کرتے ہیں ۔ کچھ افسانوں میں فسادات اور جدید اصلاحات پر طنز کیا گیا ہے لیکن ایسے افسانوں کی بھی کمی نہیں جو «فرد» کی نفسیات، اس کی نجی زندگی کے ذہنی مسائل اور فکری کیفیات کے آئینہ دار ہیں ۔ «کاروبار» ایک شوہر اور بیوی کی کہانی ہے جو ایک دوسرے کو سمجھنے سے قاصر ہیں ۔ وہ دو اجنبیوں کی طرح اپنی زندگی گزارتے چلے جاتے ہیں، مرد کچھ بیزار سا اور عورت احتجاج اور تسلیم کا پیکر بن چکی ہے ۔ «آپ ہی کی دنیا کا ذکر ہے کہ...» ایک دلدوز داستان ہے جس میں فریب خوردگی کا یہی احساس ملتا ہے ۔ هاجرہ مسرور عورتوں کے نقطۂ نگاہ کو پیش کرنے میں غالباً اپنے تمام ہمعصروں سے ممتاز ہیں ۔

«گھر میں پڑے پڑے، دنیا کی تگ و دو سے الگ ہوکر عورت کی زندگی کا معیار صرف محبت رہ جاتا ہے ۔ رنگین الفاظ اور چاؤ چونچلے سے سجی ہوئی محبت کی خواہش ــــ پہلے تو یہ اسے فراوانی سے ملتی ہے ۔ لیکن کچھ دن بعد وہ زور و شور کی محبت مرد کی خارجی زندگی کے جھمیلوں میں الجھ کر رہ جاتی ہے کیونکہ مرد کے پاس زندگی کے بہت سے اعلیٰ معیار ہیں لیکن عورت کے پاس لے دے کے یہی محبت ...

(شادی) گویا زندگی کی معراج ہوگئی لیکن کب تک؟ آخری بیچاری عورت کے پاس محض جھلاہٹ اور نہ پوری ہونے والی خواہشیں ہی رہ جاتی ہیں» ۔

شخصی اور ذاتی رشتوں میں اس فنی انہماک کے ساتھ ہی ہاجرہ مسرور کے یہاں انسانی ہمدردی کا لطیف عکس بھی ملتا ہے جو کبھی کبھی طنزیہ رنگ اختیار کرجاتا ہے۔ «بڑے انسان بنے بیٹھے ہو» جلی کی آپ بیتی بھی ہے اور فریاد بھی ۔ سڑک کے کنارے فسادات، قحط زدگی اور انسانوں کے مظالم اور بر بریت کے گھناؤنے تماشے دیکھتے دیکھتے اسے انسانوں کی نام نہاد تہذیب اور تمدن سے نفرت ہو جاتی ہے اور وہ اپنی روشنی کو اس تاریک دنیا سے ہمیشہ کے لئے ختم کردینا چاہتی ہے - «امتِ مرحوم» فرقہ وارانہ فسادات اور مہاجرین کی «انصاروں» کے ہاتھوں پریشانیوں اور مصیبتوں کا افسانہ ہے جس میں لاہور کی زندگی کے دونوں رخ بڑی دقت نظری سے دکھائے گئے ہیں ۔ ایک طرف ہوٹلوں، پارکوں اور سرکاری دفتروں کی ہماہمی، عیش پسندی اور بے فکری ہے تو دوسری طرف «رفیوجی کالونی» میں سسکتی ہوئی انسانیت کا جگر خراش منظر ! !

فنی اعتبار سے بھی ہاجرہ کے یہاں کئی اہم منزلیں ملتی ہیں ۔ «سند باد جہازی کا نیا سفر» یقیناً قدیم افسانوں کا نیا چربہ ہے لیکن سرمایہ داری، اس کے لوازمات اور اس کے طمطراق کو جس خوبی سے انہوں نے پیش کیا ہے وہ قابل تعریف ہے ۔ معاشرتی مسائل کے ساتھ ہی «ذاتیات» سے دلچسپی ہاجرہ کے داخلی کیفیات اور نفسیاتی معاملات سے دلچسپیوں کا مظہر ہے، اپنے کرداروں کی ذہنی ترجمانی وہ جس بلیغ اور ایمائی انداز میں کرتی ہیں وہ قابل لحاظ ہے ۔ یوں تو ان کے اکثر و بیشتر افسانوں میں نفسیاتی عناصر کی کارفرمائی ہے لیکن «اندھیرے اجالے» اور «کون» کے علاوہ «ایک بچی» اور «سرگوشیاں» ہمارے دعویٰ کا پوری ثبوت ہیں ۔ پہلی کہانی میں ہیروئن ایک لڑکی ہے جس کا شوہر شادی کی پہلی ہی رات مر جاتا ہے لیکن وہ گھر کی مالکہ کی بیٹی اور اس کے عاشق کا رازدار بن جاتی ہے ۔ وہ ان دونوں کے درمیان پیام و سلام کا فریضہ انجام دیتی ہے لیکن ایک رات وہ خود عاشق کی ہیجانی کیفیات کا شکار ہوجاتی ہے ۔ کہانی نہایت مختصر ہے لیکن کرداروں کے شعور کو جس انداز سے اجاگر کیا گیا ہے وہ مشکل کام ہے ۔ «کون» میں ایک بیوی اپنے شوہر کا تھپڑ کھاکر اپنے ماضی، حال اور مستقبل کے خیال میں ڈوبی ہوئی عورتوں کے مقدر پر غور کرتی ہے ۔ محبت—شادی—شوہر—نفرت—جلن—بیزاری ! ! مگر جب شوہر باہر سے لوٹ کر آتا ہے تو وہ

غیر شعوری طور پر « کون » کہہ کر اس کا استقبال کرتی ہے ۔ « ایک بچی » ہمارے نزدیک نفسیاتی اور ذہنی کشمکش کی نہایت مکمل تصویر ہے ۔ زاہدہ ایک کنواری لڑکی ہے جو اسکول میں معلمی کرکے اپنی ماں اور پانچ بہنوں کی پرورش کرتی ہے لیکن تنہائی اور مجرد زندگی سے پریشان رہتی ہے ۔ مامتا کی آگ اس کے سینے میں بھی بھڑکتی ہے لیکن حالات اس کی اجازت نہیں دیتے کہ وہ اپنی زندگی اپنے طریقہ پر سنوارے ۔ گھریلو زندگی سے بیزار ہوکر وہ ایک بچی کو پال کر اپنا غم بھلانا چاہتی ہے ۔ اس تصور سے وہ کھل سی پڑتی ہے :

> « ایک ننھی سی ، ہنستی کھیلتی ، ہاتھ پاؤں مارتی بچی ، میرے احساسات پر چھانے لگی ۔ زندگی کی تمام محرومیاں اور ناکامیاں جو کانٹوں کی طرح مسلسل کھٹکتی تھیں اس وقت ذہن میں یوں دب گئی تھیں جیسے تھیں ہی نہیں . . . . میں اسے لے کر بنگال چلی جاؤں گی . . . . میں خود بنگالی عورتوں کی طرح ایک ہلکی سی دھوتی میں اپنا پورا جسم لپیٹ کر ، بال کھول کر ٹھنڈی ٹھنڈی زمین پر بیٹھی اس کا پالنا جھلایا کروں گی ــ « چندا کا پالنا ، کرنوں کی ڈور ــ » آہا ! بیٹا موسیقی کی لہروں میں بہتی پرسکون نیند کے خوبصورت جزیرے میں پہنچ جایا کرے گی » مگر معاشرہ کا یہ قانون خواب کو شرمندۂ تعبیر نہیں ہونے دیتا ۔ « دنیا کہے گی تمہاری ہی بچی ہے » اور اسکے خوابوں کا محل ڈھ گیا ۔

ان سب کہانیوں میں « سرگوشیاں » شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے ۔ یہ افسانہ ایک مسلسل تقریر ہے جس میں مرکزی کردار « گیتا » کی گذشتہ زندگی کے اوراق الٹے جاتے ہیں اور حال و ماضی کے رشتے منسلک ہوتے جاتے ہیں ۔ انداز خطیبانہ سے زیادہ مکالماتی ہے ۔ یہاں پر گیتا ہمارے سامنے جدید تعلیم یافتہ عورت کی تصویر بن کر آتی ہے جو بڑے شوق سے تعلیم حاصل کرکے اپنے خاندان کی کفالت کا بار اپنے سر پر لئے رہی ۔ اس نے محبت کی لیکن اس میں اسے ناکامی ہوئی ۔ پھر بھگوان کی پوجا اور ہری کیرتن سے دل بہلانا چاہا لیکن احساسات اور تفکرات نے اس کا دامن نہیں چھوڑا ۔ « شیام » اور « بھگوان داس » نے اسے اپنانے سے انکار کردیا تھا ۔ بھگوان کرشن اور اس کی مورتی نے بھی اس کی دلجوئی نہیں کی ۔ اس افسانہ میں پھر ہاجرہ مسرور عورت کا « نقطۂ نگاہ » پیش کرتی ہیں ۔ اب عورت کا معاملہ محض « خاتون خانہ » اور « سبھا کی پری » بننے کا نہیں رہ گیا بلکہ اس کی زندگی میں بیشمار پیچیدگیاں ہوگئی ہیں جن کا علاج سمجھ میں نہیں آتا ۔ ذہنی فرار، خواب و خیال ، نفسیاتی روگ یہی اس کی زندگی ہوکر رہ گئے ہیں ۔

هاجرہ مسرور کے فکر و احساس میں بڑی گہرائی ہے ۔ احساسات کی جن نزاکتوں اور پیچیدگیوں کو وہ اپنے افسانوں میں نبھاتی ہیں ان سے افسانہ میں تنوع اور فریب نگاہ کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے ۔ «ڈرامائی حضوری» (Dramatic Present) کے فن سے ان سے زیادہ واقفیت قرۃالعین حیدر کے علاوہ کم لوگوں کے یہاں ملتی ہے اسی لئے نفسیاتی معاملات کو پیش کرنے میں وہ زیادہ کامیاب ہیں ۔

خواتین افسانہ نگاروں میں عصمت چغتائی زبان و بیان، محاورہ اور مکالمہ کی ماہر ہیں ۔ وہ لطیف اور نازک احساسات کو اپنے فن میں بڑی خوبصورتی سے سموتی ہیں ۔ لیکن هاجرہ مسرور کی کامیابی کا راز اپنے کرداروں کی داخلی کیفیات اور رجحانات کی عکاسی میں ہے ۔ نفسیاتی افسانہ اب محض ایک فنی تجربہ نہیں رہا بلکہ اس کی ایک مستقل روایت قائم ہوتی جارہی ہے ۔ قرۃالعین حیدر شعور و لاشعور کی پہنائیوں میں ڈوب کر اپنے کرداروں کے نفسیاتی ردعمل اور ذہنی فضا کی ترجمانی کرنے میں اپنے تمام معاصرین پر فوقیت رکھتی ہیں ۔ ان کا مطالعہ وسیع معلوم ہوتا ہے ۔ انگریزی اور اردو ادب پر گہری نظر رکھنے کے علاوہ ان میں ایک فنکارانہ بصیرت ہے جس سے وہ جدیدترین ادبی «جدتوں» کو اپنے افسانوں میں ڈھالنے میں کامیاب ہیں ۔ جوائس اور ورجینا وولف کا مطالعہ انہوں نے براہ راست کیا ہے اس لئے «چشمۂ شعور» اور اس فن کی تمام تر پیچیدگیوں اور نزاکتوں پر انہیں عبور حاصل ہے ۔ جدید نثری ادب میں اپنے افسانوی مجموعوں «ستاروں سے آگے» اور «شیشے کے گھر» اور اپنے ناولوں «میرے بھی صنم خانے» «سفینۂ غم دل» اور «آگ کا دریا» کی بدولت قرۃالعین حیدر نے ایک ممتاز مقام حاصل کرلیا ہے ۔ اس مضمون میں ہمیں ان کے ناولوں سے بحث نہیں کرنا ہے بلکہ ان کے مختصر افسانوں کی چند خصوصیات پر اجمالی تبصرہ مقصود ہے تاکہ جدید اردو افسانہ نگاروں اور مغربی نفسیاتی افسانہ کی کڑیاں منسلک ہوسکیں ۔

اپنے ناولوں اور افسانوں میں قرۃالعین حیدر ایک مخصوص مزاج اور میلان طبع کی نمایندگی کرتی ہیں ۔ ان کی پیدائش اور تعلیم و تربیت ہندوستانی سماج کے اس خاص طبقے میں ہوئی ہے جسے «بورژوا» کہا جاسکتا ہے ۔ یہ طبقہ انگریزی حکومت میں جاگیرداروں، زمینداروں، خان بہادروں، فوجی افسروں اور سرکاری عہدےداروں کا طبقہ تھا جن کی زندگی عوام سے «بالاتر» ہوتی ۔ یہ وہ لوگ تھے جو کلبوں، ہوٹلوں اور رقص گاہوں کی زینت بڑھاتے اور گرمیوں میں نینی تال، مسوری اور شملہ میں جاکر ایک

دوغلی تہذیب کی نقل کرتے اور اپنی نمائشی زندگی پر خوش ہوتے۔ ان کی بیویاں «ٹٹنگ» اور کتوں سے دل بہلاتیں۔ «شاپنگ» اور «چیرٹی شو» کو حاصل زندگی سمجھتیں اور جاڑوں میں راجے مہاراجوں کے ساتھ شکار کو جاتیں۔ ان کے سعادتمند بیٹے کالجوں میں تعلیم پاتے، عشق عاشقی میں مہارت بہم پہنچاتے، ٹینس اور بلیرڈ میں امتیاز حاصل کرتے، مشاعروں اور کلبوں میں دھینگا مشتی کرتے اور پھر ڈپٹی کلکٹری کے عہدہ پر فائز ہوکر عام لوگوں پر رعب جماتے۔ ان کی بیٹیاں اپنے بھائیوں کے ساتھ «متوازی» زندگی گزارتیں، دن رات خواب دیکھتیں، پکنیک، کلب اور رقص گاہوں میں برق اندازیاں کرتیں اور «اسکنڈلیات» کی ریاض میں سرکھپاتیں۔ یہ ماحول اور ان میں پروردہ کردار ہمیں قرۃالعین حیدر کے افسانوں میں ہر جگہ ملتے ہیں۔ رئیسانہ زندگی، پہاڑوں کی سیر، کالجوں کی تعلیم، عشق و عاشقی وغیرہ موضوعات ان کی کہانیوں میں مرکزی مقام رکھتے ہیں۔ یہ سب عوامل تو خارجی زندگی کا مشاہدہ ہیں جن میں افسانہ نگار نے رنگ بھرے ہیں لیکن یہاں ذاتی زندگی کی جھلکیاں بھی کم نہیں ہیں۔ قرۃالعین کچھ ضرورت سے زیادہ «ماضی پرست» بھی واقع ہوئی ہیں۔ ان کے افسانوں میں گذرے دور کی حسین یادیں، کالج کے زمانے، مسوری کی تفریحیں اور احباب کی صحبتیں بار بار ہمارے سامنے آتی ہیں۔ ایک ذہین اور حساس نقاد کی حیثیت سے وہ زندگی کے کھوکھلے پن پر بھی نظر ڈالتی ہیں اسی لئے جدید تہذیب کے طلسماتی کہرے کے پیچھے زندگی کے بھیانک اور دلدوز مناظر انہیں تڑپائے بغیر نہیں رہتے۔ ان کے یہاں ذاتی زندگی کی بیزاریاں بھی علامتی رنگ اختیار کرجاتی ہیں۔ «غم جاناں» اور «غم دوراں» کی پرانی بات نئے انداز سے کہی جاتی ہے۔ جب زندگی اس قدر بے درد ہو تو اس کا ماحصل کیا ہے؟ عملی زندگی؟ جدید انسان اس قدر بے حس نہیں کہ اپنے ماحول سے بے خبر ہوکر دست و بازو کا غلام رہے۔ «خواب و خیال» ؟— ہاں، یہی اس «خرابہ» کے شکستہ بتوں کا سرمایۂ حیات ہے !!

قرۃالعین حیدر بھی خواب دیکھتی ہیں مگر ان کے خواب عام لوگوں کے خوابوں سے زیادہ حسین اور دلکش ہوتے ہیں۔ وہ کبھی ماضی کو حال کا جز بناکر اپنے دل کو تسکین دیتی ہیں تو کبھی کسی «پروفیسر» یا محکمۂ امور خارجہ کے «افسر اعلیٰ» کو اپنا ہمنوا اور ہمراز بناتی ہیں۔ کبھی قدیم ترین بدوی زندگی(Primitive Life) اور «ست جگ» کا خیال ان کے ذہن میں گذرتا ہے تو کبھی شہری زندگی کی مصنوعیت انہیں پورب دیس

بالخصوص بنگال کی طرف لے جاتی ہے۔ مگر خوابوں کی دنیا جس قدر وسیع ہے قرۃالعین حیدر کی دنیا اسی حد تک تنگ ہے۔ وہ خواب ضرور دیکھتی ہیں لیکن ان کا شعور ہمیشہ جاگتا رہتا ہے۔ اس لئے ان کے حصہ میں ایک قسم کی فراری یا رومانی بیزاری شدید حد تک محسوس کی جاتی ہے۔

اس میں کلام نہیں کہ قرۃالعین حیدر نے اُردو افسانہ کو مغربی طرز کے نفسیاتی افسانوں کے دوش بدوش لا کھڑا کیا ہے۔ ان کی محدود دنیا بھی ان کے فنکارانہ خلوص کا نتیجہ ہے۔ وہ دیہاتی یا مضافاتی زندگی کو اپنے فن کا موضوع نہیں بناتیں تو ان پر کوئی حرف نہ آنا چاھئے۔ وہ انگریزی افسانہ نگار «جین آسٹن» (Jane Austen) کی طرح ایک محدود دنیا کی سیر کرتی اور کراتی ہیں اور یہاں اس کی مخصوص انسانیت کی مکمل عکاسی ملتی ہے۔ یہ محدود دنیا «تکنک» کے لحاظ سے قرۃالعین حیدر کے لئے اور بھی زیادہ مناسب ہے۔ شعور و لاشعور کی رو میں ان کے کردار جس طرح آگے پیچھے، ماضی و حال میں گھومتے رہتے ہیں وہ عام دیہاتیوں یا مل کے مزدوروں کا خاصہ نہیں۔ اپنے فن میں قرۃالعین حیدر ہمیں بیک وقت «تاثراتی» (Impressionists) اور «چشمۂ شعور» (Steam of Consiousness) مدرسہ کی یاد دلاتی ہیں۔ ان کا افسانہ «کیکٹس لینڈ» پڑھئے۔ اس میں شعور نہ صرف ماضی اور حال کو ایک رو میں ڈھالے ہوئے ہے بلکہ یہاں زمانی و مکانی قیود بھی ناپید ہیں۔ سمر ھاؤس میں بیٹھی ہوئی طلعت جمیل «آج» اور «کل» کو جس کے درمیان اس کی زندگی کے کئی سال گذر چکے ہیں، ذہن کے آئینہ میں دیکھتی ہے اور ہمیں تقسیم سے پہلے کے بورژوا خاندانوں کی زندگی، تقسیم کی تباہ کاریوں اور زندگی کے ہیجان و انتشار کا عجیب و غریب احساس دلاتی ہے۔ یہ ذہنی تصویریں «برف باری سے پہلے» «میں نے لاکھوں کے بول سہے» میں بخوبی نظر آتی ہیں۔ یہ داخلی مناظر بجائے خود کچھ زیادہ اہم نہیں لیکن کرداروں کے ذہنی اور نفسیاتی کیفیات اور خارجی و داخلی محرکات کے پس منظر میں بیحد مربوط معلوم ہوتے ہیں۔

قرۃالعین حیدر کے «الٹرا ماڈرن تکنک» (Ultra-modern Technique) سے طرح طرح کی بدگمانیاں پیدا ہوجاتی ہیں۔ کچھ لوگ اسے «مرعوب» کرنے کا نیا ڈھب بتاتے ہیں، بعض اسے ان کی «مغرب زدگی» کا اثر کہتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مصنف کو پوری طرح سمجھنے کے لئے «جدید ترین ذہن» کی بھی ضرورت ہے۔ ان کا فن روایتی افسانہ نگاری سے یکسر مختلف ہے اسی لئے نہ تو ان کے یہاں روایتی

« ترتیب ماجرا » (Plot) کا دروبست ہے اور نہ کرداروں کو رزمیہ انداز میں پیش کرنے کی کوشش ۔ ان کے تمام افسانے محض تاثرات ہیں اور کردار اس ذہنی فضا میں پھرنے والے نفوس ۔ ان میں ہیرو یا ہیروئن ' شریف یا بدکردار (Villain) کی تقسیم ممکن نہیں ۔ وہ سب اپنی انفرادیت کے باوجود ایک خاص قسم کے ذہنی سانچے میں ڈھلے ہوتے ہیں اور جذبات و تاثرات کو ان کی زندگی میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل رہتی ہے ۔ قرۃالعین حیدر کے ان افسانوں کی ایک بڑی خصوصیت ان کی شعریت ہے ۔ وہ اپنی نثر میں جس طرح رنگ و موسیقی سے ایک آہنگ پیدا کرتی ہیں وہی ہمیں اس مخصوص نوعیت سے ورجینا وولف (Virginia Woolfe) کی یاد دلاتی ہے ۔ اس تاثریت ' جدت اور موسیقیت کے باوجود قرۃالعین حیدر و ہرکس و ناکس میں مقبول نہیں ہو سکتیں ۔ ابھی ہمارے پڑھنے والے عرصہ تک اس قسم کی خالص جمالیاتی تخلیقات سے لطف اندوز نہیں ہوسکتے لیکن اس سے افسانہ نگار کی عظمت پر حرف نہیں آتا ۔

نفسیاتی افسانہ میں چونکہ خیالات و تاثرات میں ربط و تسلسل سے اکثر بے نیازی برتی جاتی ہے اس لئے قارئین بسا اوقات انہیں سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں ۔ عام پڑھنے والے (اردو کی « جاسوسی دنیا » کے قاری خاص طور پر) انہیں اسی قدر محنت و کاوش سے پڑھتے ہیں جیسے بیدل کے کلام کی گتھیاں سلجھا رہے ہوں ۔ یہاں مصنف نہ تو خود سے ہم کلام ہوتا ہے اور نہ کسی سامع سے بلکہ کسی تیسرے کردار سے ڈرامائی انداز میں اپنا مطمح نظر پیش کرتا ہے ۔ روایتی افسانوں میں مصنف ہمیشہ ہماری رہنمائی کے لئے اپنی موجودگی ضروری سمجھتا تھا ۔ ڈکنسن، تھیکرے ، نذیر احمد ، سرشار اور پریم چند تک قاری سے اپنے وجود کا لوہا منوائے بغیر کہانی پڑھنے نہیں دیتے ۔ وہ ہمہ‌دانی اور ہمہ فہمی کا جامہ پہنے کردار کی زندگی ، اس کے عادات و اطوار ، اس کے رجحانات و میلانات اور اس کی پسند و ناپسند کا نہ صرف نقشہ پیش کرتے بلکہ اپنی رائے دینا بھی ضروری سمجھتے تھے ۔ جدید افسانہ نگار اس « دخل در معقولات » سے احتراز کرتا ہے، اس کی حیثیت ایک ہوشیار تماشا دکھانے والے کی ہے جو ہمارے سامنے ہر قسم کی تصویریں دکھاتا جاتا ہے اور ہم ذہن کے پردہ پر ان کو ترتیب دیتے جاتے ہیں ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جدید نفسیاتی افسانہ ہماری تہذیبی تاریخ کے انحطاط‌پذیر دور کی پیداوار ہے ۔ ان کے مغربی خالق خود نفسیاتی امراض کے شکار تھے مگر اردو میں بھی منٹو ' عسکری اور قرۃالعین حیدر وغیرہ کے یہاں وہ صالح عناصر نہیں ملتے جن

سے اعلیٰ ادب کی تخلیق ہوتی ہے یا جن سے تمدنی زندگی سنوارنے میں مدد مل سکتی ہے۔ ان کے افسانوں میں بھی مجہولیت اور ذہنی فراریت کی کیفیت چھائی رہتی ہے۔ خارجی دنیا سے «ساز» یا «ستیز» ان افسانہ نگاروں کے بس کی بات نہیں اس لئے انہوں نے ذہنی تصادم اور داخلی انتشار ہی کو اپنے فن کا مقصود و منتہا سمجھ لیا ہے۔ تہذیبی تصادم، خواب و خیال اور جنسی نامرادیوں کی اس دنیا میں صحت‌مندی یا بالیدگی کے بجائے پریشان روزگاری اور آشفتہ‌سری کی حکومت ہے جسے محض تکنکی چابکدستی یا شاعرانہ انداز بیان سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

بالزاک کا آرٹ

از

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

بالزاک (Balzac) کے والد کا خیال تھا کہ اپنے بیٹے کو وکالت کے پیشے میں شریک کرے، لیکن بالزاک کو شروع ھی سے ادب سے گہرا لگاؤ تھا۔ وہ پڑھنے کا رسیا تھا۔ جو کتاب مل جائے چاھے وہ کسی مضمون پر ہو، وہ اسے ختم کئے بغیر نہیں مانتا تھا۔ ابتدائی زندگی میں اسے مالی پریشانی رھی اور اس نے بڑی تکلیفیں اٹھائیں۔ ایک وکیل کے یہاں منشی کی حیثیت سے کئی سال کام کیا۔ پھر ایک اپنا مطبع کسی دوسرے کی شرکت میں قائم کیا۔ یہ بھی خاطر خواہ نہیں چلا۔ بجائے نفع کے الٹا نقصان ہوا، جس کی وجہ سے بالزاک مقروض ہوگیا۔ اب اپنی گذر بسر کے لئے اس نے سستی قسم کے ناول لکھنا شروع کئے۔ اس کام میں اس نے بڑی سخت محنت کی۔ چودہ چودہ گھنٹے روزانہ کام کرتا تھا۔ اس کے یہ ناول جو زیادہ تر مہم جوئی سے تعلق رکھتے تھے، خوب بکنے لگے۔ اور اس طرح اس نے اپنا قرضہ چکا دیا۔ لیکن وہ ایسا فضول خرچ تھا کہ ابھی ایک قرضہ ادا نہیں ہو پاتا تھا کہ دوسرا قرضہ اس کی جان پر منڈلانے لگتا تھا۔ اس کا قرضوں کا یہ سلسلہ ساری عمر جاری رھا۔

۱۸۲۹ع میں اس نے اپنے مختلف ناولوں کو دانتے کے «طربیۂ خدا وندی» (Divine Comedie) کے جواب میں «طربیۂ انسانی» (Comdie Humaine) کا عنوان دیا۔ اس کے بعد اس نے جتنے ناول لکھے وہ سب ایک ھی سلسلے کی کڑی ھیں۔ اس عام عنوان کے تحت اس نے ذیلی عنوان قائم کرلئے تھے، جن کے تحت آئندہ اس کی ادبی تخلیقات شائع ہوتی رھیں۔ وہ ذیلی عنوان یہ ھیں۔ خانگی زندگی، اضلاع کی زندگی، پیرس کی زندگی، سیاسی زندگی، عسکری زندگی اور دیہاتی زندگی۔ اس طرح وہ اپنے ناولوں کے ذریعے سے انیسویں صدی کے فرانس کی معاشری زندگی کا مکمل نقشہ کھینچ دینا چاھتا تھا۔ یہ بڑا زبردست کام تھا جسے اس نے بڑی حد تک پورا کیا۔ زیادہ محنت کرنے کی وجہ سے اس کی صحت خراب رھتی تھی۔ اس نے ۵۱ سال کی عمر میں انتقال کیا۔ اس کم عمر میں بالزاک نے جتنا لکھا اس پر حیرت ہوتی ھے۔ اس کے مشہور ناول ذیلی عنوانوں کے تحت یہ ھیں۔

خانگی زندگی:

«گوب سک» (Gobseck) ؛ «خوشامدی بلی کا گھر » (La Maison du Chat qui pelote)؛ تیس سال کی عورت » (La Femme de Trente Ans) ؛ اور کرنل شابیر (Le Colonel Chabert)

اضلاع کی زندگی:

« یوژینی گراندے» (Eugenie Grandet) ؛ « وادی کا لیس» (Le Lys dans la Vallee) ؛ « گم شدہ فریب نظر » (Les Illusions Perdues) ؛ ارسول مرووے (Irsule Mirouet) ؛ « ایک کنوارے کا گھریلو انتظام » (Un Menage de Garcon) ؛

پیرس کی زندگی کے مناظر:

«لے پیر گوریو » (Le Pere Goriot) ؛ سیزر برو تو کی عظمت اور زوال » (Grander et Decadenc de Cesar Birotteau) ؛ « چچا زاد بہن بت » (La Cousine Butee) ؛ « ایک تاریک معاملہ » (Une Tenebreuse Affaire) : « باغی » (Le Chouans) ۔

دیہاتی زندگی کے مناظر :

« گاؤں کا طبیب » (Le Medecin de Compagne) ؛ « گاؤں کا پادری » (Le Cure de Village) ؛ « کسان لوگ » (Les Paysans) ۔

ان میں سے کوئی ناول بھی اس نے اطمینان اور یکسوئی سے نہیں لکھا ۔ جب وہ کوئی ناول لکھنا شروع کرتا تھا تو پہلے سے پبلشر سے رقم حاصل کرلیتا تھا تاکہ کچھ قرضہ ادا ہوجائے اور گذر بسر کا سامان ہو جائے ۔ بعض دفعہ کئی کئی روز اس نے اٹھارہ اٹھارہ گھنٹے کام کیا - اپنا لمباجبہ پہن کر کمرہ بند کرکے وہ لکھنا شروع کرتا تھا تو رات رات بھر لکھتا رہتا تھا ۔ بیچ بیچ میں قہوہ پیتا جاتا تھا ۔ جو حصہ لکھ لیا وہ مطبع کو بھیج دیتا تھا ۔ اس طرح پوری کتاب پر بہ‌یک وقت نظرثانی کا بھی اسے موقع نہیں ملتا تھا ۔ متعدد پروف دیکھتا تھا اور جو صحت کرنی ہوتی تھی وہ ان میں کر دیتا تھا ۔ بعض اوقات پروف میں اتنی اصلاحیں ہوتی تھیں کہ مطبع والے پریشان ہوجاتے تھے ۔

بالزاک کو اپنے ادبی مشن پر اعتماد تھا ۔ وہ اپنے آپ کو فخریہ طور پر « ادب کا نپولین » کہا کرتا تھا ۔ ایک خط میں اس نے لکھا ہے :— « جو کام نپولین نے تلوار سے شروع کیا ، میں اس کی تکمیل اپنے قلم سے کروں‌گا » ۔ اس کے اس خیال میں ممکن ہے کچھ تھوڑا بہت رومانی مبالغہ ہو ، لیکن اسے اصلیت سے خالی نہیں کہ سکتے ۔ نپولین سیاسی میدان میں سارے یورپ پر اپنا سکہ جمانا چاہتا تھا ، لیکن وہ دیرپا کامیابی حاصل نہ کرسکا ۔

بالزاک نے نہ صرف یورپ میں بلکہ ساری مہذب دنیا میں اپنا ادبی سکہ جمادیا اور اس کی کامیابی دیرپا ثابت ہوئی۔ وہ حقیقت نگاری کا خالق تھا۔ اس نے ناول میں جو کردار پیش کئے ان کی آج تک ریس کی جاتی ہے۔ اس کا یہ خیال بالکل درست تھا کہ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح آرٹ اور ادب میں بھی حوصلے اور ہمت کی ضرورت ہے کہ بغیر ان کے کوئی بڑا تخلیقی کارنامہ نہیں انجام پاسکتا۔ بالزاک نے یہ حوصلہ کیا کہ تخیل اور حقیقت کو ہم کنار کردے اور اس نے بڑی حدتک اپنے حوصلے کی تکمیل اپنی مختصر زندگی ہی مین دیکھ لی۔

بالزاک نے ابتدا رومانیت سے کی اور کسی نہ کسی شکل میں آخر وقت تک رومانیت اس سے لپٹی رہی۔ لیکن اس نے رومانیت کی صورت بدل دی۔ رومانیت کی ایک خصوصیت تخیل کی بلندی ہے۔ یہ خصوصیت بالزاک کے یہاں بدرجہ اتم موجود ہے۔ اس کا تخیل بلند بھی ہے اور قوی بھی۔ گوتیے نے اس کے تخیل کا ان لفظوں میں نقشہ کھینچا ہے :—

« بالزاک کے نزدیک مستقبل کچھ بھی نہیں۔ جو کچھ ہے وہ حال ہے۔ اس کے یہاں خیال زندگی سے اس قدر بھرپور ہوتا تھا کہ وہ کسی نہ کسی صورت میں حقیقت کے خد و خال اختیار کرلیتا تھا۔ اگر وہ کسی دعوت کا ذکر کرتا تھا تو سننے والوں کو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ گویا وہ ذکر کرتے کرتے خود کھانے میں شریک ہوگیا ہے » ۔

تخیل کے ساتھ اس میں مشاہدے کی غیر معمولی قابلیت تھی۔ جب وہ کسی موضوع پر قلم اٹھاتا تھا تو پہلے اس کی نسبت پوری معلومات اور واقفیت بہم پہنچاتا تھا۔ اگرچہ وہ جو کچھ لکھتا تھا وہ بہت جلدی میں لکھتا تھا، لیکن کوئی موضوع ایسا نہیں تھا جس پر اس نے پہلے سے کافی غور و خوض نہ کرلیا ہو۔ معاشری زندگی سے متعلق مختلف قسم کے خیالات ہر وقت اس کے ذہن میں چکر کاٹتے رہتے تھے۔ جب وہ لکھنے بیٹھتا تھا توان منتشر خیالات کو مجتمع کرلیتا تھا۔ اس کا مشاہدہ وجدانی قسم کا تھا۔ وہ روح کو بھی دیکھتا تھا اور جسم کو بھی، دروں کو بھی اور بروں کو بھی۔ جب وہ کسی کردار کو پیش کرتا تھا تو خارجی احوال کے ساتھ پیش کرتا تھا جو تمدنی زندگی کے مختلف مظاہر سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کا ہر کردار ایک خاص تمدنی ماحول میں نشو و نما پاتا اور اپنی سیرت کے خد و خال کو نمایاں کرتا ہے۔

بالزاک کی رومانیت کا اظہار اس کے کرداروں کی سیرت سے ہوتا ہے جو معمول سے ہٹ کر ہیں۔ چنانچہ وہ ژورج ساں کو ایک خط میں لکھتا ہے :—

« مجھے غیر معمولی انسانوں سے محبت ہے ۔ میں خود بھی ایک غیر معمولی آدمی ہوں۔ لیکن مجھے اس بات کی ضرورت رہتی ہے کہ معمولی زندگی بسر کرنے والے انسانوں کے کردار پیش کروں . . . ان معمولی انسانوں سے تمہارے مقابلے میں مجھے زیادہ دلچسپی ہے۔ میں چھوٹوں کو بھی بڑا بنا دیتا ہوں۔ چنانچہ ان کے سارے عیب بھی بڑے نظر آنے لگتے ہیں۔ ان کی بدصورتی اور شرارت اصلیت سے ہٹ جاتی ہے، یہاں تک کہ ان کا بے ڈھنگا پن تناسب سے اتنا بڑھ جاتا ہے کہ وہ مضحکہ خیز اور ڈراونے نظر آتے ہیں » ۔

بالزاک کے کرداروں کی کوتاہیاں مبالغہ آمیز ہوتی ہیں، اسی لئے ہماری توجہ کو جذب کرتی ہیں۔ وہ مولئیر کی طرح ہر کردار کی صرف ایک ہی نمایاں خصوصیت کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتا ہے۔ مثلاً ایلو کی عیاشی، گراندے کی کنجوسی، کوزیں پوں کا نادر اشیاء جمع کرنے کا خبط، گوریو کی اولاد سے محبت، بالتزار کلیس کا ایجاد کا شوق اور گوب سک کی دولت پرستی۔ ان سب کرداروں میں ایک نہ ایک جذبہ ان کی پوری زندگی پر حاوی ہے اور اسی سے ان کی سیرتوں کا تعین عمل میں آتا ہے ۔ یہ جذبہ جس طرح چاہتا ہے ان سے عمل کراتا ہے، گویا کہ وہ اس کے ہاتھ میں کٹ پتلی کے مثل مجبور اور بے بس ہیں - ان سب کرداروں کی سیرت اعتدال کے حدود سے نکل گئی ہے۔ ان کا عمل یک طرفہ اور غیر متوازن ہوگیا ہے، لیکن اسے غیر فطری نہیں کہہ سکتے۔ یہ سب کردار تنہائی پسند ہیں ۔ تنہائی میں ان کی قوت ارادی اپنے منصوبے بناتی اور ان کی تکمیل کی تدبیریں سجھاتی اور انہیں عمل پر اُکستاتی رہتی ہے ۔

بالزاک کے ہر ناول میں معاشری، سیاسی یا اخلاقی خیالات قصے کے پیرائے میں پیش کئے گئے ہیں۔ اس کے سب کردار جذبے کے تحت کام کرتے ہیں، اس لئے انہیں رومانی کہنا مناسب ہوگا۔ یہ رومانی کردار حقیقت کی فضا میں عمل کرتے ہیں۔ چونکہ جذبہ اپنی اندرونی عظمت رکھتا ہے، اس لئے یہ کردار عام لوگوں سے نمایاں نظر آتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی زبردست پر اسرار قوت انہیں عمل پر اکسا رہی ہے۔ وہ عمل کے لئے مجبور ہو جاتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے پانی بلندی سے نشیب کی طرف بہنے پر مجبور ہوتا ہے۔ بعض جگہ تو جذبہ نگاری تصوف یا باطنیت کی حدیں چھونے لگتی ہے، لیکن بہت جلد بالزاک پر اسرار فضا سے باہر نکل آتا ہے اور زندگی کی ارضیت پر اپنے پاؤں جما لیتا

ہے۔ اسے اس کا احساس رہتا ہے کہ اسے اپنا عالم علیحدہ تخلیق کرنا ہے، جو پر اسرار ہونے ہوئے بھی حقیقت پر مبنی ہونا چاہئے، جو مادی اور طبیعی ماحول سے عبارت ہے۔ اسی عالم میں اس کی کچلی ہوئی تمنائیں اور آرزوئیں تکمیل کو پہنچ سکیں گی۔ نفسیاتی تجزئے کے ساتھ ساتھ وہ ماحول کے تجزئے کو بھی اہمیت دیتا ہے۔ ان دونوں کو ملا کر وہ اپنے مرقعے تیار کرتا ہے۔ عام طور پر خالص رومانی کرداروں کا انداز غنائی اور رمزی نوعیت رکھتا ہے جو عمومیت کا رنگ لئے ہوتا ہے۔ بالزاک اس کے برخلاف اپنے کرداروں میں تخصیص اور صراحت پیدا کرتا ہے تاکہ ان کے علیحدہ وجود کی حقیقت واضح ہو، اور وہ اپنے معاشری گردوپیش میں دور سے پہچانے جاسکیں۔ وہ ان کی جسمانی ساخت، ان کا لباس، ان کے رہنے کا مکان اور اس مکان کا ساز و سامان، ان کی عادات و اطوار، دوسرے اشخاص سے ان کے تعلقات کی نوعیت اور ان کی پیشوں کی خصوصیت سب کو ایک ایک کر کے واضح کرتا ہے تاکہ ان کی حقیقی انفرادیت نمایاں ہو۔ اب ان کا وجود محض خیالی نہیں رہتا بلکہ اپنے معاشری پس منظر میں وہ جیتی جاگتی، چلتی پھرتی حقیقت بن جاتے ہیں۔ خارجی احوال واضح کرنے کے بعد وہ اندرونی نفسیاتی احوال کی جانب متوجہ ہوتا ہے۔ اس طرح اس کے کرداروں کے جان اور تن میں گہرا تعلق قائم ہو جاتا ہے۔ مشاہدے نے اس کے کرداروں کے عمل میں صداقت پیدا کردی اور تخیل سے اس کے یہاں قوت اور تازگی آئی۔

بالزاک کے کرداروں کے مطالعہ کے بعد، پڑھنے والا اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ فرد کے مقدر کو معاشرہ متعین کرتا ہے اور فرد معاشرے کے چوکھٹے کے اندر رہ کر ہی اپنا تحقق اور اپنی زندگی کے ممکنات کو اجاگر کرسکتا ہے۔ معاشرے کے اندر افراد کے تعلقات کا تعین زندگی کی کشمکش سے پیدا ہوتا ہے۔ تاہم بالزاک کو جبریت کا قائل نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ کوئی شخص بھی جو خدا کے وجود اور مذہب کی حقانیت پر یقین رکھتا ہو جبری نہیں ہوسکتا۔ بالزاک خدا کی ذات اور مسیحیت کی تعلیم پر ایمان رکھتا تھا۔ وجود باری کو ثابت کرنے کے لئے اس نے ایک کتاب بھی لکھی تھی جس کا نام «مطلق کی تلاش» (La Recherche de L'Absolu) ہے۔ اس کا عقیدہ تھا کہ جب تک انسان ذات باری کے وجود پر پورا پورا یقین نہ رکھے، وہ زندگی میں بامراد نہیں ہوسکتا اور نہ کبھی اس کے دل کو اطمینان نصیب ہو سکتا ہے۔ اس طرح انسانی عمل میں روحانی قوتوں کی امداد حاصل کی جاسکتی ہے، جو سائنٹفک جبریت کی زنجیروں کو ایک ایک کرکے

توڑ دیتی ہیں۔ جس طرح ہیوگو شاعری کا مفکر تھا، اسی طرح بالزاک ناول کا مفکر تھا۔ وہ انیسویں صدی کا مزاج داں تھا، بلکہ کہنا چاہئے کہ اس کی نبض پر ہمیشہ اس کی انگلی رہتی ہے - اسی لئے اس نے اپنے ناولوں میں اُنیسویں صدی کے فلسفیانہ اور عمرانی مسائل پر بحث کی - اگرچہ اس کام کے لئے جتنی علمی سنجیدگی درکار تھی وہ اس کے یہاں موجود نہیں تھی، لیکن ناول نگار کی حیثیت سے اسے اپنے کرداروں پر بے مثل گرفت حاصل تھی - اس کے ناولوں میں انسانی کردار، جذباتی پس منظر اور عمل کا اظہار کچھ ایسے اعتماد اور معروضیت کے ساتھ ملتا ہے کہ ہم محسوس کرنے لگتے ہیں کہ انسانیت کے متعلق ہماری بصیرت میں اضافہ ہوا -

رومانی ادیبوں کے یہاں جذبے ہی کے اندر شورش کا سامان بھی پنہاں ہے اور تسکین کا بھی۔ وہ ایک جذبے سے دوسرے جذبے کی طرف رجوع کرتے ہیں تاکہ دائمی خلش اور اضطراب کی کیفیت کو جہاں تک ممکن ہو برقرار رکھا جاسکے- بالزاک کے کردار جذبے کو اپنا مقصود نہیں بناتے بلکہ اس سے قوت متحرکہ کے طور پر عمل کی توانائی مستعار لیتے ہیں۔ اکثر رومانی ادیبوں نے نغمگی اور غنائیت کو اپنے فن کا وسیلہ ٹھرایا تھا۔ اس کے برخلاف بالزاک کے فن میں کھردراپن پایا جاتا ہے۔ وہ جذبے سے حوصلہ مندی، مادی زندگی کے ذرائع کی‌ترقی اور فطرت کی تسخیر کا کام لینا چاہتا تھا - اس کے بعض کردار تجارت اور صنعت و حرفت کے ذریعے دولت مند بن جاتے ہیں۔ دولت کو وہ سراھتا ہے اس لئے کہ وہ زندگی کے ممکنات اجاگر کرنے کا ایک وسیلہ ہے۔ دولت بجائے خود مقصود و منتہا نہیں بلکہ وہ حوصلوں کی تکمیل کا سامان بہم پہنچاتی ہے - اس سے معاشرے کی توانائی میں اضافہ ہوتا ہے۔ ہر شخص اپنی اپنی جگہ معاشری قوت کے کسی نہ کسی پہلو کی نمائندگی کرتا ہے، جس سے دولت، قوت اور اثرو اقتدار ظہور میں آتے ہیں۔ بالزاک کی زندگی ہی میں سرمایہ داری اور لبرل ازم کا نقشہ جمنا شروع ہوگیا تھا اور بعد میں ان کے خد و خال اور زیادہ نمایاں ہونے والے تھے - اس نئی دنیا میں زندگی کی کشمکش، مسابقت کی کوشش اور دولت و اقتدار کی خواہش سب سے زیادہ اہم مظاہر تھے، جن کی نسبت بالزاک کے ناولوں میں اشارے ملتے ہیں۔ اس نے اپنے ناولوں میں یہ بھی واضح کیا کہ انفرادیت کا نشو و نما اجتماعیت کے ساتھ وابستہ ہے کہ بغیر اس کے اس کا تحقق اور تکمیل ممکن نہیں - یہی وجہ ہے کہ وہ کسی ایک طبقے کو نہیں، بلکہ پورے معاشرے کو اپنے پیش نظر رکھتا تھا - امیر، متوسط طبقے والے اور عوام، وہ ان سب

کی زندگی سے واقف تھا اور اپنے کرداروں کے نمونے (ٹائپ) وہ ان سب طبقوں میں سے تلاش کرکے منتخب کرتا تھا۔ وہ ہر پیشے کے حالات کا علم رکھتا تھا اور پیشہ وروں کے جو نمونے اس نے منتخب کئے وہ حقیقت کی صحیح ترجمانی کرتے ہیں۔ اس کے ناولوں میں معاشرے کے ہرطبقے کے کردار موجود ہیں۔ وکیل بھی ہیں، محرر بھی ہیں، افسر اور ان کی بیویاں بھی ہیں۔ ایسی بیویاں بھی ہیں جو شوہروں کی ترقی کے لئے ہر قسم کے جتن کرنے کو تیار رہتی ہیں۔ اس کے یہاں امیر، غریب، متوسط طبقے کے تاجر، چھٹ بھئیے دکاندار: اضلاع میں رہنے والے امیر اور متوسط طبقے کے لوگ، سرکاری ملازم، پیرس کے شرفاء اور عوام، دیہاتی لوگ، کسان، اہل علم اور صحیفہ نگار سب دوش بدوش نظر آتے ہیں۔ اس کی محفل خیال ان سبھوں سے آباد ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی زندگی کا انداز جداگانہ ہے، ہر ایک کا مقصود و منتہا الگ ہے، لیکن باوجود اس اختلاف کے وہ سب مل کر تمدنی زندگی کا جلوۂ صدرنگ تیار کرتے ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک کی زندگی چاہے وہ کتنی ہی حقیر کیوں نہ ہو، قدرو قیمت رکھتی ہے۔ بالزاک کے نزدیک پیرس کی ایک چنچل حسینہ' جوانی کے نشے میں چور' نازک اندام' عشوہ گر، اپنی چتون سے راستہ چلنے والوں کو گھائل کرتی ہوئی، تیز تیز اپنے دوست سے ملاقات کے لئے پہلے سے مقرر کئے ہوئے مقام کی طرف چلی جارہی ہے، جس کی صحت مند توانائی اور حسن و جمال کے آگے ہزار وینس دے میلو قربان کی جاسکتی ہیں' اس لئے کہ وہ زندہ حقیقت ہے اور وینس دےمیلو پتھر کی ایک مورتی ہے، بے جان' ٹھنڈی، بےحس و حرکت جو کلاسیکی نصب‌العین کی طرح زندگی کی گرمی سے قطعاً محروم ہے۔ غرضکہ بالزاک کے یہاں رومانیت اور حقیقت پسندی دونوں ایک دوسرے میں سموگئی ہیں، اس طور پر کہ ان کی الگ خصوصیات باقی نہیں رہیں۔

بالزاک ہمیشہ علم کا جویا رہا۔ جو کتاب اسے مل جاتی تھی، چاہے وہ کسی موضوع پر ہوتی' وہ اسے ختم کئے بغیر نہیں چھوڑتا تھا۔ وہ کہیں بھی ہو وجدانی طور پر اس کا مشاہدہ برابر اپنے کام میں مشغول رہتا تھا۔ اگر مزدوروں کی نسبت اسے لکھنا ہے تو وہ ان سے ربط و ضبط بڑھاتا تھا۔ گھنٹوں ان کے ساتھ گذارتا تھا۔ اسی طرح وہ تاجروں، بنک کاروں اور سٹے بازوں سے خلا ملا رکھتا تھا اور ان کی صحبت سے اپنے ناولوں کے لئے مسالا جمع کرتا تھا۔ سٹے کا اسے خود بھی چسکا تھا اور اس ضمن میں اس نے کئی مرتبہ بہت نقصان اٹھایا اور اپنے قرضے کے بار کو اور زیادہ بڑھا لیا۔ بالزاک

جب خارجی حالات بیان کرتا ہے تو صاف معلوم ہوجاتا ہے کہ وہ جو کچھ کہ رہا ہے وہ مشاہدے اور تجربے پر مبنی ہے۔ محض سنی سنائی باتیں نہیں ہیں۔ اسی لئے اس کے کردار حقیقی اور صداقت پر مبنی ہوتے ہیں۔ وہ انہیں ان کی اصلی حالت میں پیش کرتا ہے۔ تخیل اور مبالغہ اصلیت کو کہیں مسخ نہیں کرتے بلکہ اسے اور زیادہ اجاگر کرتے ہیں۔ اس کے مرقعے سچے ہوتے ہیں۔ وہ خواص کی زندگی ہی کو نہیں بلکہ عوام کو بھی اہمیت دیتا تھا۔ وہ رومانیت پسندوں کی طرح صرف ماضی کی قصیدہ خوانی نہیں کرتا بلکہ حال کی نسبت ہماری بصیرت میں اضافہ کرتا ہے۔ اس کی نظر میں ایک فلسفی کی طرح زندگی کا اتار چڑھاؤ اور پیچ وخم رہتا ہے اور وہ اس کی حرکت کے ہر موڑ کو جانتا اور پہچانتا ہے۔ «طربیۂ انسانی» (La Comedie Humaine) کا خاکہ اتنا وسیع تھا کہ اس میں معاشرے کی تاریخ، تنقید، اس کی مسرتیں اور غم، اس کی اچھائیاں اور برائیاں سب ہی کی سمائی ہوسکتی تھی۔ چنانچہ بالزاک کے انتقال کے بعد اس کی قبر پر ہیوگو نے جو تقریر کی تھی اس میں اس کے فنی کمال اور وسعت کو اس طرح سراہا تھا۔

«یہ سب کتابیں مل کر اصل میں ایک کتاب ہے جس میں ہمیں زندگی کی روشنی اور گہرائی ملتی ہے۔ اس میں ہماری جدید تہذیب حقیقت سے ہم کنار، بو کھلاہٹ میں ادھر ادھر آتی جاتی حرکت کرتی دکھائی دیتی ہے۔ یہ عجیب و غریب کتاب ہے جسے فنکار (بالزاک) نے طربیہ کا نام دیا ہے۔ وہ چاہتا تو اسے تاریخ بھی کہہ سکتا تھا۔ بالزاک کے اسلوب اور ہئیت میں تنوع ہے۔ یہ کتاب کیا ہے مشاہدہ ہے، تخیل ہے، اس میں صداقت بڑھا چڑھا کر پیش کی گئی ہے۔ اس میں بے تکلف روز مرہ کی باتیں ہیں، متوسط طبقے اور عوام کی زندگی اور معمولی مادی ضرورتوں کا ذکر ہے۔ اس میں صاف گوئی سے حقیقت کا پردہ چاک کردیا گیا ہے، تاکہ زندگی کا تاریک اور دردناک منظر آنکھوں کے سامنے آجائے۔ اس میں جدید معاشرے کے خارجی خد وخال نمایاں کئے گئے ہیں۔ اس میں زندگی کے ہر پہلو سے کچھ نہ کچھ مستعار لیا گیا ہے۔ کہیں سے فریب نظر اور کہیں سے امید، کہیں سے دردناک چیخ اور کہیں سے سوانگ۔ اس میں زندگی کو کرید کرید کے دیکھنے کی کوشش کی ہے، جذبے کا تجزیہ کیا ہے، روح اور دل کی گہرائیاں ناپی گئی ہیں۔ انتڑیوں اور بھیجے میں جہاں جہاں غاربن گئے ہیں ان کا پتہ چلایا گیا ہے۔ یہ ہے اس کا کارنامہ جو اس نے ہمارے واسطے چھوڑا ہے۔ یہ کارنامہ بلند ہے اور اس کی بنیادیں مضبوط ہیں۔ اس بلندی پر اس کی شہرت اپنی پوری آب وتاب کے ساتھ جگمگا رہی ہے»۔

ناول نویس کی حیثیت سے بالزاک کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ اس نے جذبے کو حقیقت کے ساتھ سمو دیا اور ناول کو براہ راست زندگی کا خادم بنادیا۔ لیکن باوجود اس فنی عظمت کے اس کے یہاں بعض کوتاہیاں ملتی ہیں۔ اس نے اسلوب و ہیئت کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی۔ وہ جب لکھنا شروع کرتا تھا تو بلاتکان لکھے جاتا تھا۔ لفظوں کے چناؤ اور ترکیبوں اور محاوروں کی بندش کی جانب اس نے لاپروائی برتی، گویا کہ موضوع کے سامنے ان کی کوئی اہمیت ہی نہ تھی۔ چونکہ اس میں شاعرانہ احساس کی کمی تھی اس لئے جذبات کی نزاکتیں اس کی نظروں سے اوجھل رہیں اور وہ ان کا جیسا چاہئے ویسا تجزیہ نہ کرسکا۔ اس کی فطرت نگاری کمزور تھی۔ اس کی توجہ کا مرکز تمام تر انسان تھا نہ کہ فطرت۔ فطرت انسانی عمل کے لئے پس منظر فراہم کرتی تھی اور بس۔ اسی لئے جہاں وہ فطرت کی تصویر کشی کرتا ہے تو وہ پھسپھسی رہتی ہے۔ لیکن جب وہ انسانی فطرت کا مرقع پیش کرتا ہے اور انسانی تعلقات کی گرھوں کو ایک ایک کرکے کھولتا ہے، تو وہ اپنے فن اور کمال کے اعلی مرتبے پر نظر آتا ہے۔ اس کا تخیل کرداروں کی تخلیق کرتا ہے اور وہ انہیں اپنے نفس گرم سے جان دار بنا دیتا ہے۔ وہ جذبے کی تہ تک نہیں پہنچتا، جس سے روح کی تصویر بنتی یا بگڑتی ہے، اور نہ اس نے ارادے اور خواہش کا نفسیاتی تجزیہ پیش کرنے کی کوشش کی، جو روح کی ساخت میں مضمر ہوتے ہیں۔ لیکن ان باتوں کے لئے ہمیں بیسویں صدی کی آمد کا انتظار کرنا ہوگا۔

دوسرے ناول نگار گھوم پھر کر محبت اور اس کے مختلف پہلوؤں کو پیش کرتے ہیں۔ اس محدود میدان کے باہر وہ قدم ہی نہیں رکھتے۔ بالزاک نے محبت کے علاوہ معاشری حقیقت کو اپنے ناولوں کا موضوع قرار دیا اور اس طرح اس نے اپنے فن کی بالکل نئی راہ نکالی۔ اس نے خانگی اور پیشے کی زندگی کو اپنے ناولوں میں بڑی اہمیت دی اور حقیقت نگاری کی بنیادیں مضبوط کیں۔ جب وہ سے شار (Sechard) کے مطبع یا گراندے (Grandet) کے مکان کا ذکر کرتا ہے تو ان مقامات کا ایسا تفصیلی نقشہ ہماری نظروں کے سامنے آجاتا ہے کہ شاید انہیں دیکھنے سے بھی نہ آتا۔ اگر وہ کسی کے اخلاق اور اوصاف بیان کرتا ہے تو بھی خارجی چوکھٹے کے اندر رہ کر ایسا کرتا ہے، تاکہ ان کی حقیقت اور زیادہ واضح ہوجائے اور وہ محض خیالی آرائی نہ رہے۔ وہ کبھی کبھی پیرس کے مشہور قبرستان پیرلا شیز (Pere la Chaise) صرف اس لئے جایا کرتا تھا تاکہ قبروں پر جو نام کندہ ہیں ان کا معائنہ کرے اور بعد میں ان میں سے بعض کو اپنے

قصوں میں استعمال کرے۔ اسی طرح وہ فرانس کے مختلف حصوں میں اپنے احباب سے سڑکوں اور گلیوں کے نام منگوایا کرتا تھا۔ گھروں کے ساز و سامان اور نادر اشیاء کے متعلق اس کی واقفیت بہت وسیع تھی۔ یہ سب معلومات اس کے ناولوں کے لئے خام مواد کا کام دیتی تھیں۔

اگرچہ بالزاک کے کردار رومانی ہیں اور اس کے اسلوب میں رومانیت رچی ہوئی ہے، لیکن اس کے باوجود یہ اس کا کارنامہ ہے کہ اس نے رومانیت اور حقیقت نگاری کو ہم کنار کر دیا۔ ۱۸۵۰ع میں جب اس کا انتقال ہوا تو کہنا چاہئے کہ اس کے ساتھ رومانیت نے بھی دم توڑ دیا، اور ایک مستقل مسلک کی حیثیت سے اس کا خاتمہ ہوگیا۔ ویسے تو ہیوگو اس کے بعد ۳۵ سال تک زندہ رہا اور برابر لکھتا رہا، لیکن اب ان دھاروں کے بہاؤ کو روکنا اس کے بس کی بات نہیں تھی جو فرانسیسی ادب کی تہ میں بہ رہے تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ رومانیت کی ادبی تحریک کا فرانسیسی زبان پر بڑا احسان ہے۔ اسی کی بدولت فرانسیسی شاعری زندہ ہوئی اور فرانسیسی نثر میں انقلاب آیا۔ اس تحریک کی تہ میں انقلاب اور ترقی اور انسان دوستی کے محرک کار فرما تھے۔ کلاسیکی اصول نے تخلیق کا گلا گھونٹ دیا تھا۔ رومانیت نے تخلیقی صلاحیتوں کو پھر سے ابھارا اور بتایا کہ ادب میں مقررہ اصول اور قواعد و ضوابط بے سود ہیں۔ ادب اور آرٹ بھی نئے نئے تجربوں ہی سے زندہ رہ سکتے ہیں، نہ کہ لکیر کے فقیر بن جانے سے۔ بالزاک نے ہیئت کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی اور خود اپنی ادبی تخلیق پر تنقیدی نظر نہیں ڈالی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ناول کے موضوع اس کے ذہن میں طوفان کی طرح اٹھتے تھے جنھیں وہ نہیں روک سکتا تھا۔ وہ جس طرح اس کے ذہن میں آتے تھے اسی طرح وہ ان کا اپنے ناولوں میں اظہار کر دیتا تھا۔ نہ اسے اتنی فرصت تھی اور نہ اس میں اتنا صبر تھا کہ انھیں رو کنے کی کوشش کرتا اور اس طرح ضبط و تحمل سے انھیں قابو میں لاتا۔ وہ تو چاہتا تھا کہ جو ذہن میں آیا ہے اسے فوراً صفحۂ قرطاس کے حوالے کر دے تاکہ ایک بوجھ ہلکا ہوجائے۔ ایک نہیں بلکہ دو بوجھ ہلکے ہوجائیں، ایک ذہن کا بوجھ اور دوسرا قرضے کا بوجھ۔

باوجود اسلوب کی کوتاہی کے بالزاک کی عظمت فن کار کی حیثیت سے مسلم ہے۔ اس کی « طربیہ انسانی » کے صفحوں میں سارے فرانس کی معاشری زندگی جیتی جاگتی شکل میں محفوظ ہوگئی۔ کلاسیکی ادیبوں کی حقیقت نگاری میں صرف چند خواص پیش

نظر ہوتے تھے۔ اس کے برخلاف بالزاک کے یہاں ہر طبقے کے اشخاص ملتے ہیں اور ان سبھوں کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ اس کے ناولوں سے فرانس کی انیسویں صدی کی معاشری زندگی جس طرح آنکھوں کے سامنے آجاتی ہے ویسی اس زمانے کی کسی تاریخ سے واضح نہیں ہوتی۔ اس کے ناولوں سے پہلی مرتبہ یہ معلوم ہوا کہ معمولی واقعات اور معمولی افراد کی زندگی میں کتنے ڈرامائی عناصر موجود ہیں۔ پھر معمولی تفصیلات میں وہ اپنے آرٹ کے ذریعے حقیقت کی روشنی اور زندگی کی لہر دوڑا دیتا ہے۔ اس کے اسلوب میں جمالیاتی آب و رنگ نہ سہی، اس میں اظہار کی اعلیٰ ترین صلاحیتیں موجود ہیں۔ حسن بیان نہ سہی، قوت بیان تو ہے جس کی تازگی روح میں بصیرت پیدا کرتی ہے۔ وہ حقیقت نگاری کا خالق تھا۔ وہ اپنے زمانے پر اور اس سے بھی زیادہ مستقبل پر اثر انداز ہوا۔ ہیوگو جیسے رومانیت پسند نے اسی کی ریس میں بدنصیب » (LesMiserables) لکھا اور فرانسیسی معاشرے کی کوتاہیوں کو ایک ایک کر کے نمایاں کیا۔

بالزاک کا خیال تھا کہ ادب میں ہر موقع اور محل کے مطابق زبان و بیان اختیار کرنا چاہئے۔ چونکہ اس کے مخاطب صرف ادیب اور دیوان خانوں (سالوں) میں جانے والے لوگ ہی نہ تھے بلکہ عوام تھے، اس لئے اس کا انداز بیان عامیانہ ہے۔ اس کے یہاں ترشے ترشائے جملے نہیں ملتے۔ قدم قدم پر ہیئت کی کوتاہی گھورتی نظر آتی ہے۔ مضمون کے تیکھے پن کو نمایاں کرنے کے لئے اس نے مبالغہ بھی استعمال کیا۔ اس کی تحریروں میں بعض جگہ ذوق اور سنجیدگی کی بھی کمی ہے۔ لیکن اس کے یہاں ایک چیز ہے جس سے اس کے دوسرے ہمعصر رومانی ادیب محروم ہیں، اور وہ ہے حقیقت کا احساس، حقیقت جیسی کہ وہ ہے۔ بالزاک کا یہ احساس تمام جمالیاتی قدروں پر بھاری رہا۔ یہ ناول نویسی کا گر تھا جسے بالزاک نے سمجھا اور اسے اپنی تحریروں میں برتا۔

ہیوگو کے علاوہ ژورج ساں (George Sand) بھی بالزاک سے بیحد متاثر ہوئی۔ اس کے ابتدائی ناولوں میں عشق و محبت کی داستاں سرائی کے علاوہ اور کچھ نہیں تھا۔ بالزاک کے اور بعض اشتراکی مفکروں کے زیر اثر اس نے بعد میں اپنے ناولوں کو معاشری اور اخلاقی اصلاح کا وسیلہ قرار دیا۔ خاص طور پر مزدوروں اور کسانوں کی زندگی کو اس نے اپنے ناولوں کا موضوع بنایا۔ ان ناولوں میں سادہ زندگی کو سراہا گیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ اصل مسرت کا انحصار غریبوں کے ساتھ ہمدردی میں ہے۔ ان ناولوں میں « ننھی فادل » (La Petite Fadelle)، « لامار اودیاول » (La Mare au Diable) اور

« فرانسوا لے شامپی » (Francois le Champi) قابل ذکر ھیں ۔ ان میں مقامی رنگ کے ساتھ لباس اور رسم و رواج اور معاشرے کے طور طریقوں کا ذکر ملتا ھے جسے ھم بالزاک کا اثر کہنے میں حق بجانب ھیں ۔ ژورج ساں کی بالزاک سے خط و کتابت تھی اور وہ اس کے خیالات سے برابر مستفید ھوتی رھتی تھی ۔ اسی کے اثر سے اس نے اپنے ناولوں کے موضوع بدلے اور رومانیت پسند ھونے کے باوجود حقیقت نگاری کی طرف توجہ کی ۔ ویسے بالزاک کا اثر پوری انیسویں صدی کے فرانسیسی ادب پر چھایا ھوا ھے ۔ « طربیۂ انسانی » (La Comedie Humaine) دانتے کی « طربیۂ خداوندی » (Divine Comedie) کی طرح زمانے کا فیصلہ ھے ، محض ادبی دستاویز نہیں ۔ اس فیصلے کی توجیہ بیسویں صدی میں بھی پروست (Proust) کے یہاں ملے گی جو بالزاک کا رھین منت ھے ۔ بالزاک کا عالمی ادب عالیہ میں ایک خاص مقام ھے اور مولئیر کی طرح اس کا اثر فرانس کے باھر دوسرے ملکوں کے ادب میں آج بھی کسی نہ کسی شکل میں نظر آتا ھے ۔

«بابائے اردو»

(مولوی عبدالحق مرحوم)

از

پروفیسر رشید احمد صدیقی

بابائے اردو (عبدالحق) نے ۲۶ اگست سنہ ۱۹۲۱ع کو کراچی میں ۹۱ سال کی عمر پاکر رحلت فرمائی ۔ اللہ تعالیٰ جوار رحمت میں جگہ دے اور ان کی بےلوث و بےنظیر خدمات کو ہماری موجودہ اور آیندہ نسلوں کے لئے اچھے اور بڑے مقاصد کے حصول میں امید اور اُمنگ کا لازوال سرچشمہ بنائے ۔

موت سے کسی کو مفر نہیں لیکن جو لوگ اعلی مقاصد کی تائید و حصول میں تادم آخر کام کرتے رہتے ھیں، وہ کتنی ھی طویل عمر کیوں نہ پائیں، ان کی وفات قبل از وقت اور تکلیف دہ محسوس ہوتی ھے ۔ پہلی صورت طبعی اور ارضی ھے، دوسری اخلاقی اور ماورائی، تقدیر الہی نے صرف نوع انسان کو موخرالذکر اقدار کے تحفظ و ترفع کے لئے انتخاب کیا ھے ۔ مولوی صاحب کی زندگی اور وفات دونوں میں اس کی تعبیر ملیگی ۔

مولوی صاحب سنہ ۱۸۸۸ع میں علی‌گڑھ کے طالب‌علم ہوئے اور سنہ ۱۸۹٤ع میں یہیں سے بی ۔ اے کیا ۔ یہ وہ زمانہ تھا جب غدر کے بعد سرسید، ہندی مسلمانوں کی معاشی ذہنی و تہذیبی آبادکاری کے منصوبے کو کامیاب بنانے میں اپنے عقیدے اور عمل کی پوری توانائی و تابناکی کے ساتھ علی‌گڑھ تحریک اور علی‌گڑھ کے عظیم ادارے کے وسیلے سے اس عہد کی نوع بہ نوع دشواریوں اور نزاکتوں سے نبردآزما تھے ۔ اس تحریک اور ادارے کو مستحکم و موثر بنانے اور فروغ دینے میں دور اور نزدیک کے عام و خاص، مسلم، ھندو، سکھ، یورپین نیز مدرسۃالعلوم کے اساتذہ اور طلبا جس میں ھر ملت و مسلک کے پیرو شامل تھے، یکساں طور پر نہایت تندھی و خلوص کے ساتھ سر سید کے شریک کار تھے ۔ حالات کے یکسر منقلب ہوجانے کے باوجود ادارے کا یہ امتیاز آج تک باقی ھے ۔ اس وسیع پیمانے پر اتنی مدت تک ھندوستان کے شاید ھی کسی اور ادارے کو اتنی بےلوث وھمہ جہت تائید ملی ہو اور جس نے اس فراخ دلی و جرات سے اپنی ذمہداری پوری کی ہو ۔

عنفوان شباب کی بے پایاں اور بسا اوقات تند صلاحیتوں کی تربیت و تہذیب اور ان کو صحیح راستے پر لانے اور رکھنے کے لئے بڑے جتن کرنے پڑتے ہیں ۔ مولوی صاحب یقیناً بڑے خوش قسمت تھے کہ ان کو سر سید کا سایہ اور سہارا اور ان کے نادرہ روزگار رفقاے کرام کی صحبتیں نصیب ہوئیں۔ ان کو سر سید سے بڑا رہنما ، مدرسۃالعلوم سے بہتر ادارہ اور علی‌گڑھ تحریک سے زیادہ مفید مقتضاے وقت اور جامع پروگرام اور کہاں مل سکتا تھا ۔ ان کی غیر معمولی ذہنی استعداد ، ثابت قدمی ، اور کام کرنے کی لگن کو دیکھتے ہوئے کہنا پڑتا ہے کہ علی‌گڑھ میں اتنی معقول و موثر نظری و عملی رہبری نہ میسر آتی تو کیا معلوم وہ کدھر نکل جاتے اور جتنے کارہاے عظیم جتنی طویل مدت تک انھوں نے جس خوبی سے انجام دئیے وہ دے بھی سکتے یا نہیں ! یہ اس لئے کہنا پڑا کہ آج کل بیشتر ذی استعداد اور ہونہار نو جوانوں کو مناسب و معقول رہبری اور ماحول نہ‌ملنے سے بے راہ ہوتے دیکھتا رہتا ہوں ۔ اس عالمگیر بے راہ روی نے دنیا کو جس انتشار ، مایوسی اور بے زاری سے دوچار کر رکھا ہے ، وہ ہمارے سامنے ہے ، جسکو دور کرنے میں ہماری بہترین مساعی اب تک ناکام رہی ہیں ۔ خدا نہ کرے یہ سرکشی و گمرہی اپنا تاوان لئے بغیر نہ رہے جیسا کہ تاریخ بتاتی چلی آرہی ہے ، جسکے آثار روز بروز نمایاں ہو رہے ہیں ۔

جس طرح غدر سے کچھ پہلے دہلی میں دین و دانش تہذیب و شائستگی علم و فن کے اتنے ہنر ور جمع ہو گئے تھے جتنے « گردوں پر نجوم » اسی طرح اسکے بعد جیسے مردان کار شہ دماغ اور ملک و ملت کے خیر اندیش سر سید کی قیادت میں اکٹھا ہوئے اسکی بھی مثال ہندوستان میں کہیں اور مشکل سے ملیگی ۔ دہلی کے جتنے ارباب کمال غدر میں ادھر ادھر ہوئے ان میں سے کسی نے کہیں جاہ و اقتدار کا سکہ چلایا ، کہیں رشد و ہدایت اور خیر و برکت کے آستانے قائم ہوئے ، کہیں ارباب کسب و ہنر نے اپنا اپنا کاروبار سنبھالا ۔ اس طرح سارے ملک میں فن اور فضائل کے ستارے روشن ہو گئے ۔

سر سید نے علی‌گڑھ سے ایک نئے افق کا ظہور ایک نئی زندگی کے افتتاح اور ایک نئے چیلنج کے قبول کرنے کا اعلان کیا ۔ چنانچہ انھوں نے ان کے رفقانے اور ان کے بعد آنے والوں نے زندگی اور زمانے کے ہر نئے تقاضے سے نبرد آزما ہونے اور « گذشتہ سے پیوستہ » اور آیندہ سے ہمدوش و ہمعنان رہنے کی روایت قایم کی ۔ جس طرح اچھا خیال اور اچھا استعارہ ہمکو بے اختیار غالب اور اقبال کے یہاں سے دستیاب

ہوتا ہے اسی طرح نیا مقصد ، نئی منزل اور نئے حوصلے کی نشاندہی علی گڑھ میں اور علی گڑھ سے ملتی ہے !

مولوی صاحب علی گڑھ کے غیر معمولی ذہین طلبا میں بھی ممتاز اور اپنے ساتھیوں اور اساتذہ دونوں میں یکساں طور پر مقبول تھے ۔ وہ اپنے دور کے برخود غلط یا سر پھرے طلبا میں نہ تھے - اس زمانے میں کالج کے نظم و نسق پر اعتراض یا احتجاج کرنا اتنا آسان ، تفریحی یا سودمند مشغلہ نہ تھا جتنا کہ اب ہے ۔ لیکن مولوی صاحب جس بات کو نا مناسب سمجھتے اس پر اختلاف کا اظہار ضرور کرتے تھے ۔ ان کی اس صفت پر سر سید اعتماد کرتے اور مولوی صاحب نے برملا و صاف گوئی ہی نہیں اچھے کام کرنے کی دھن ، خطرہ و خسارہ ، مایوسی و بیزاری اور طعن اغیار کو خاطر میں نہ لانے کا سبق بھی سر سید ہی کی گرامی ذات و زندگی سے سیکھا تھا ۔ ایک جگہ فرماتے ہیں ، « سر سید کی بڑی تمنا تھی کہ مدرسۃالعلوم کے طلبا ہمت ، جرات اور شریفانہ اخلاق سے متصف ہوں ۔ اور جب کسی طالب علم سے اخلاقی جرات یا خود داری کا فعل صادر ہوتا تو بہت خوش ہوتے ! » انہوں نے طبیعت کی اس اُفتاد کو نہ صرف بحیثیت طالب علم ، کالج کے انگریز ممبران اسٹاف کے مقابلے میں برقرار رکھا بلکہ حیدر آباد دکن کی فضا میں بھی ترک نہیں کیا جہاں مدتوں « وظیفہ خوار » کی حیثیت سے وہ مطلق العنان حکمراں اسی طرح کے اُمرائے دولت اور ان دونوں سے زیادہ طاقتور و خطرناک جماعت ، انگریز حکام سے قریب رہے ۔ ایسے عہد میں مولوی صاحب کا نہ کبھی « شاہ کو دعا دینا » نہ ریاست کے اعیان و اکابر کا ثنا خواں ہونا معمولی بات نہیں ہے !

مولوی صاحب کو شروع سے آخر تک وقت کے گرانمایہ شخصیتوں کی صحبت و رفاقت نصیب رہی ۔ مدرسۃ العلوم میں سر سید ، سید محمود ، شبلی ، حالی ، محسن الملک ، وقارالملک ، پروفیسر بک ، پروفیسر ماریسن ، پروفیسر آرنلڈ ۔ حیدرآباد میں افسر الملک ، سید علی بلگرامی ، نواب عمادالملک مہاراجہ کشن پرشاد ، عزیز مرزا ، علی حیدر طباطبائی ، عنایت اللہ ، ظفر علی خاں وحیدالدین سلیم ، سر اکبر حیدری ، سرراس مسعود ، ان کے علاوہ خواجہ غلام الثقلین ڈاکٹر اقبال ، سر تیج بہادر سپرو پنڈت برجموہن دتاتریہ ، کیفی ، عبدالرحمن صدیقی (سندھی) وغیرہ یہ ایسی ہستیاں تھیں جنہوں نے معارف قدیم کی اعلیٰ روایات و اقدار کو جدید کے اہم تقاضوں سے روشناس کرانے اور سازگار بنانے میں بیش بہا خدمات انجام دی ہیں ۔ ان سے مولوی علم دوستی ، تہذیب و شائستگی ، فرض شناسی ، محنت کوشی ، ایمانداری اور دلیری کے

کارنامے روشن ہیں۔ انھوں نے ایک نازک اور پر آشوب زمانے میں قدیم کا اعتبار و وقار جدید کی تاخت و تاراج میں محفوظ بھی رکھا اور روشن بھی۔ قدیم و جدید کو ایک دوسرے کی روش و روشنی میں دیکھنا اور پرکھنا اور ان کی خوبیوں کو قبول اور خرابیوں کو ترک کرنا ہر کس و نا کس کا کام نہیں ہے۔ یہ صرف خاصان عصر کرسکتے ہیں۔

اس بات کا ذکر اس لئے ضروری سمجھا گیا کہ عام طور پر یہ دیکھا گیا ہے کہ ہم یا تو پرانے کو فی الفور اور یکقلم ترک کرکے نئے کو قبول کرلیتے ہیں یا نئے کو کسی بھی قیمت پر اپنانے کو تیار نہیں ہوتے۔ اور ستم ظریفی یہ کہ اس پر فخر بھی کرتے ہیں۔ یہ طریقہ تقاضائے فطرت اور آئین زندگی دونوں کا منافی ہے۔ اس سے انسانی ترقی و تہذیب میں نہ ربط باقی رہتا ہے نہ تسلسل اور انسانی معاشرے میں بڑا انتشار و اختلال واقع ہوتا ہے۔

تعلیم ختم کرنے کے بعد تلاش معاش و ملازمت میں مولوی صاحب کو بمبئی جانا پڑا جہاں وہ براہ راست محسن الملک کی غیر معمولی شخصیت کے زیر اثر آئے جن کے بارے میں وہ خود فرماتے ہیں «ان میں پارس پتھر کی خاصیت تھی کہ کوئی ہو کہیں کا ہو ان سے چھوا نہیں اور کندن کا ہوا نہیں!»

یہاں کرنل افسر الملک بہادر کی نظر انتخاب مولوی صاحب پر پڑی جن کو وہ اپنے ہمراہ حیدر آباد دکن لائے اور مدرسہ آصفیہ کا صدر مقرر کردیا۔ ۱۸۹۸ع میں یہیں سے مولوی صاحب نے رسالہ افسر کا اجرا کیا۔ اسی وقت سے اُردو اور مولوی صاحب نے ایک دوسری کی تقدیر پہچانی اور اپنائی۔ مولوی صاحب نے عمر کا بیشتر غالباً بہترین زمانہ حیدر آباد میں اُردو کی عملی، تعلیمی و تصنیفی سرگرمیوں میں گذارا۔ انجمن ترقی اُردو کو جو آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا ایک معطل ورنہ مضمحل جز تھی ۱۹۱۲ع میں علیگڈھ سے دکن کی سرزمین پر لائے اور آنریری سیکریٹری کی حیثیت سے یکہ و تنہا اس کو اتنی ترقی دی کہ وہ اردو کی بے شمار اعلی صلاحیتوں کا آئینہ، ان کو بروئے کار لانے کا وسیلہ اور اردو کی حفاظت و حمایت کا معتبر کل ہند محاذ بن گئی۔

قدیم اردو کا گہوارہ ہونے کی حیثیت سے دکن کو جو اہمیت حاصل ہے وہ مسلم ہے لیکن یہ حقیقت بھی نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ دکن کی اس اہمیت کو ترقی دینے اور فعال بنانے میں مولوی صاحب کی بیش قرار خدمات کو بہت بڑا دخل ہے۔ انھوں نے دکن کو اپنی گوناں گوں علمی سرگرمیوں کا مرکز نہ بنایا ہوتا تو نہ صرف یہ

که اردو کی تاریخ و تحقیقات کا کام اتنا ترقی نہ کرتا بلکہ دکن کو شاید وہ بے مثل فضیلت بھی نصیب نہ ہوتی جو عثمانیہ یونیورسٹی اور سرشتۂ ترجمہ و تالیف کے طفیل اسے حاصل ہوئی۔ یعنی دکن میں دیسی زبان (اردو) کی ایک ایسی یونیورسٹی قایم ہوئی جو اپنی مختصر مدت حیات میں ہندوستان کی معیاری انگریزی اور سرکاری یونیورسٹیوں کی ہم پلہ ہوگئی، جس کی تصدیق کرنے والوں میں آج بھی سر رادھا کرشنن اور شری راج گوپال آچاری موجود ہیں۔ اردو کی اس رہنمائی سے ہندوستان کی تمام علاقائی زبانوں کی تقدیر روشن ہوگئی۔ دکن میں قدیم اردو کی تصانیف کا سراغ لگا کر مولوی صاحب نے اردو کے ماضی میں تقریباً ۲۰۰ سال کا، اس کے حال میں ایک معیاری یونیورسٹی کا اور اس کے مستقبل میں اردو کی تہذیبی تسخیر کے امکانات کا بڑا پائدار، بیش قرار اور بےنظیر اضافہ کیا۔

اس میں شک نہیں جدید علوم و فنون کی اعلیٰ تعلیم اردو زبان میں دینے کا کامیاب تجربہ پہلے پہل دھلی کالج میں ہوا، اور اردو یونیورسٹی کا خیال سب سے پہلے سرسید کو آیا، جنھوں نے سنہ ۱۸۷۶ع میں برٹش ایسوسی ایشن کی طرف سے جس کے وہ بانی اور آنریری لائف سکریٹری تھے، اس بارے میں ایک عرضداشت گورنمنٹ آف انڈیا میں پیش کی جسے وزیر ہند نے بھی پسند کیا لیکن اس وقت حالات کچھ ایسے تھے کہ یہ تجویز عمل میں نہ آسکی۔

عثمانیہ یونیورسٹی کے بانیوں میں مولوی صاحب، سر اکبر حیدری اور سرراس مسعود سب سے زیادہ ممتاز اور پیش پیش تھے، لیکن اس کو مستحکم کرنے اور رکھنے کے لئے جیسا کہ اس سے پہلے عرض کیا گیا مولوی صاحب نے جس دوراندیشی، قابلیت اور محنت سے اردو قواعد، وضع اصطلاحات، تحقیق و تدقیق، تالیف و ترجمے، تنقید و لغت کے کاموں کا جدید معیار کے مطابق آغاز کیا اور ترقی دی وہ اُنہیں کا کارنامہ ہے، جس کے بغیر یہ بے مثل اور عظیم الشان تجربہ کامیاب نہ ہوتا۔ مولوی صاحب کی ان گرانقدر خدمات سے اردو کی اہمیت مسلم ہوئی اور اس کی ترقی کے امکانات تیزی سے برگ و بار لانے لگے۔ ان خدمات کے طفیل اردو کی اولین یونیورسٹی ہندوستان میں قائم ہوئی۔ ایسے بڑے کام میں تنہا ایک شخص کی علمی و ادبی خدمات اور اس مسلسل جد و جہد کا شاید اتنا گرانقدر نمونہ کہیں اور نظر آئے! جہاں تک اردو زبان کے جانچنے، پرکھنے اور ہر سطح اور نوعیت کے کاموں میں مفید و مستند اضافے کا تعلق ہے مولوی صاحب

کا ثانی کوئی نہیں ۔ اردو کے بارے میں سرسید نے جو خواب دیکھا تھا اس کی تعبیر مولوی صاحب کی خدمات میں ملتی ہے!

کسی زبان کے مکمل و مقبول ہونے کی ایک پہچان یہ بھی ہے کہ اس کی معیاری یونیورسٹی ہو۔ تقسیم سے پہلے کا ہندوستان جتنی اور جن مدارج کی دیسی زبانوں اور بولیوں پر مشتمل تھا اور آج بھی ہے اس کی مثال کہیں اور کم ملے گی ۔ ان میں سب سے کم عمر لیکن اپنی ترکیب ' ظہور و نفوذ کے اعتبار سے سب سے عجیب ، سب کی حلیف اور بہتوں کی نمائندہ اردو ہے ۔ اس میں کام کرنے والے ، اس سے کام لینے والے اور اس سے نام پانے والے ، ہندو ، مسلمان ، سکھ ، پارسی ، یوروپین سبھی ہیں ۔ لیکن پچھلے کم و بیش سو سال سے اس کو جس مخالفت کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے جو اب مخاصمت کی حد تک پہنچ گئی ہے ' وہ بھی کسی سے پوشیدہ نہیں ہے ۔ مولوی صاحب کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اردو کی سرشت اور اس کی شخصیت کو واضح و متعین کیا اور ہر طرف سے منہ موڑ کر ، ہر انعام و دشنام سے بےنیاز ہوکر اردو کی حفاظت و حمایت کی ، وہ بھی اس طریقے سے جو سب کے بس کا نہ تھا ، یعنی اردو کے سرمائے میں اپنے گرانقدر مضامین و مقالات کے اضافے سے! یہ ستم دیدنی ہے کہ اردو کی دوستی میں اپنے اور پرائے دونوں کی دشمنی بھی مولوی صاحب کے حصے میں سب سے زیادہ آئی - اردو کا ایسا محسن و مجاہد جس نے ہر خطرے و رسوائی ، اور ہر لذت و الم سے منہ موڑ کر تمام عمر قامے ' قدمے ، سخنے ' درمے ، ہر سطح سے ، ہر محاذ پر صرف اردو کی خدمت کی ہو اور جس کی خدمات سے اردو اتنی ممتاز و معتبر ہوئی جتنی مولوی عبدالحق کی خدمات سے ، اردو کی تاریخ میں نہ ملے گا ، شاید کسی اور ادب کی تاریخ میں بھی نہ ملے!

خیال ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کی زندگی نے کچھ اور وفا کی ہوتی تو وہ کراچی میں اردو یونیورسٹی قائم کردیتے جس کے لئے وہ کتنے مضطرب اور کس درجہ کوشاں تھے ۔ وقت کا تقاضا بھی تھا اور حالات بھی سازگار ہو چلے تھے ، لیکن انساں کی زندگی اس کے مقاصد جلیلہ کی زندگی سے ہمیشہ کم ہوتی ہے ۔ وہ کتنی ہی طویل عمر کیوں نہ پائے بالاخر مرے گا ۔ بڑے مقاصد کی بھی زندگی ہوتی ہے لیکن ہوتی ہے ہمارے آپ کی زندگی سے علحدہ ، جس پر کبھی موت بھی نہیں طاری ہوتی ۔ ہوتا یہ ہے کہ یہ مقاصد عظیمہ وقتاً فوقتاً اپنی زندگی کا کچھ حصہ ہمارے آپ کے حوصلے اور استعداد کے مطابق ہم کو ودیعت کرتے رہتے ہیں ۔ اسی کے بقدر ہم کام کرتے ہیں پھر دوسروں

کے لئے جگہ خالی کردیتے ہیں۔ مشیت الہیٰ، اس لئے تقدیر انسانی یہی ہے ۔ کراچی میں اردو کا جو منصوبہ مولوی صاحب کے پیش نظر تھا اور جس کو عملی جامہ پہنانا وہ اپنا سب سے بڑا اور محبوب مقصد سمجھتے تھے ، وہ آج ورنہ کل پورا ہوکر رہیگا ۔ اور اس کو ترقی کے نئے منازل سے آشنا اور نئے تقاضوں سے عہدہ‌برا کرانے کے لئے دم ‌میں عبدالحق آتے رہیں گے ۔ ہر آدمی اپنے عمل کے خیرو شر میں ہمیشہ زندہ رہتا ہے ۔ مادے کی طرح عمل بھی لازوال ہے ، ایک طبعی دنیا میں دوسرا روحانی و اخلاقی زندگی میں، اس بڑے فرق کے ساتھ کہ خیروشر کتنے ہی اضافی کیوں نہ قرار دئے جائیں، خصوصیت و خاصیت کے اعتبار سے ایک بہر حال خیر اور دوسرا بہر حال شر ہے !

آج کل روپئے پیسے یا ریاست کے حکمناموں سے شبانہ روز یونیورسٹیاں وجود میں آتی رہتی ہیں جس طرح بعض ممالک میں حکمناموں سے شعر و ادب کی نوعیت متعین کی جاتی ہے اور اُس کے رخ و رفتار کو بدلتے اور موڑتے رہتے ہیں ۔ لیکن دانش‌گاہیں در اصل طالب‌علم و استاد کی مدتوں کے علمی ریاض و روایت سے ظہور میں آتی ہیں ، حکومت کی مرضی و مصلحت کے مطابق دفعتاً جہاں تہاں نمودار نہیں ہوجایا کرتیں ، بیشتر تعلیم گاہیں اب بنائی نہیں ڈھالی جاتی ہیں۔ اس میں کسی کا قصور بھی نہیں ہے ، وقت کا تقاضا اور زندگی اور زمانہ کی رفتار ایسی ہی ہے ! لیکن مولوی صاحب کی مجوزہ یونیورسٹی اُن کی علمی و ادبی خدمات پر تعمیر کی جائے گی جس کے لئے انہوں نے اپنی عمر کا سارا حصہ اور اپنی اعلیٰ صلاحیتوں کا تمام سرمایہ وقف کر رکھا تھا۔ ایسی یونیورسٹی کی فضیلت کا کیا کہنا۔

مولوی صاحب کے بیشتر اور بہترین حصۂ عمر کی کوششوں اور شرفائے فن و ادب کی امیدوں کا لہلہاتا ہوا باغ جو دکن میں اُجڑ گیا، کیا عجب وہ کراچی میں نمو پائے اور برگ و بار لائے ! مولوی صاحب کی اس میں کتنی بڑائی نکلتی ہے کہ انہوں نے حکومت سے منہ موڑ کر جامعۂ عثمانیہ کا بدل اپنی قوت بازو سے کراچی میں کرنا چاہا ۔ اس کے لئے دن رات ایک کردئے ، کیسی کیسی دشواری اُٹھائی ، بدنامی مول لی اور آخر دم تک کام کرتے رہے ۔ اُنھوں نے اس کے لئے مرن برت نہیں جیون برت رکھا جو بڑی کٹھن چیز ہے اس لئے بہت کم لوگ حوصلہ کرتے ہیں اور اس کو نباہ سکتے ہیں۔ تمام عمر ہر طرح کی آزمائش میں مبتلا اور اس پر ثابت قدم رہنا ، چند دن کی تکلیف میں مبتلا رہ کر جان دینے ، یا بچ رہنے سے بہر حال مشکل ، اس لئے افضل ہے ! معرکۂ خیر و شر میں مرنے کا

نہیں ، مقابلہ کرنے کا اہتمام کرتےہیں ۔ مرن برت ممکن ہے کسی دن ممنوع قرار دے دیا جائے ۔ جیون برت کا مقابلہ کوئی مادی قوت کبھی نہیں کرسکی ہے !

مولوی صاحب کی نظر میں حالی کی سیرت و شخصیت کا جتنا احترام تھا شاید ہی کسی اور کا رہا ہو ۔ حالی کا ذکر وہ اس طرح کرتے ہیں جیسے مرید اپنے مرشد کا کرتا ہو ۔ یہ بات خاص طور پر اس لئے محسوس ہوتی ہے کہ مولوی صاحب کا « اندازِ گفتگو » بالعموم ایسا نہیں ہوتا ۔ سر سید کی بھی ان کی نظر میں بڑی منزلت ہے جس کا اظہار جگہ جگہ ملتا ہے لیکن اس اظہار کا انداز اور ہے اور اُس احترام و عقیدت کا اور ، جو حالی کے لئے ملحوظ رکھا گیا ہے ۔ مزاج کے اعتبار سے مولوی صاحب دونوں میں کسی سے مشابہ نہیں ۔ البتہ اُن کے لکھنے کا اسلوب سر سید کے اسلوب کی نہایت ترقی یافتہ شکل ہے ۔

سرسید نے سب سے پہلے اردو نثر کو ایسے اسلوب سے متعارف کرایا جس میں ہر طرح کے خیالات و جذبات کا اظہار و ابلاغ کیا جاسکتا تھا ۔ مولوی صاحب کا کارنامہ ہے یہ کہ انھوں نے سرسید کے اسلوب کی ابتدئی ناگزیر ناہمواریوں کو دور کر کے اس میں ادبی خوبیاں پیدا کردیں ۔ سبب یہ ہے کہ مولوی صاحب انگریزی ، فارسی اور ہندی انداز خیال ، انداز فکر و انداز بیان کے رموز سے واقف تھے ۔ ان اسالیب کو انھوں نے اردو نثر میں اس سلیقے سے سمویا کہ وہ سلیقہ اُردو کا سلیقہ بن گیا ۔ چنانچہ مولوی صاحب کی نثر میں مشکل سےکوئی ٹکرا ایسا ملےگا جس کو علحدہ کر کے آپ بتاسکیں کہ یہ انگریزی، فارسی یا ہندی کا چربہ ہے ۔ برخلاف اس کے ہمارے اچھے سے اچھے نثرنگاروں کے یہاں آپ اس طرح کے ٹکڑوں پر آسانی سے انگلی رکھ سکتےہیں ۔ یہاں تک بتاسکتے کہ فلاں نے کسی اُردو نثرنگار کو نہیں ، فلاں اردو شاعر کے انداز بیان کو اپنی نثر کا جز بنا لیا ہے ، انداز بیان ہی نہیں جہاں تہاں وہ خود اس کی شاعری کو ، حالانکہ اُردو نثر میں اُردو شاعری کا رنگ و آہنگ اب مقبول نہیں رہا ۔ ان امور کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ اُردو نثر کا مزاج جس کو خالصتاً اُردو کا کہا جاسکے غالب، سر سید اور حالی کے بعد مولوی صاحب کی تحریروں میں ملتا ہے ۔

مولوی صاحب کو دکن میں کافی عرصہ تک کام کرنے کا موقع ملا ۔ انکی عملی، ادبی اور تعلیمی سرگرمیوں کے اچھے سے اچھے نمونے وہیں کے قیام کے نتائج ہیں ۔ دربار دکن ، امرائے کبار اور ریزیڈنسی کی آویزشوں اور ان کے متعلقین و متوسلین کی ریشہ دوانیوں

سے بچا رهنا اور اپنی آن قائم رکھنا مولوی صاحب کا معمولی کارنامہ نہیں ہے ۔ مطلب کتنا ہی ضروری اور مخاطب کیسا ہی صاحب اثر و اقتدار کیوں نہ ہو مولوی صاحب گفتگو میں تکلف و تملق کو راہ نہیں دیتے تھے - بعض اوقات تو ایسا معلوم ہوتا جیسے کسی مستحق شخص ، مفید ادارے یا ضروری اسکیم کے لئے چندہ یا عطیہ نہیں بلکہ جزیہ یا چوتھ وصول کر رہے ہوں - یا آج کل کے صحیفۂ اخلاق یا اصطلاح میں کسی کی یادگار قائم کرنے یا الکشن لڑنے کے لئے استحصال بالخیر یا بالجبر کے درپے ہوں ۔

اچھے مقصد کی حمایت کرنے میں مولوی صاحب بڑے سے بڑے آدمی کے جبر و قہر کو خاطر میں نہیں لاتے تھے ۔ اس صفت میں وہ بہتوں سے بہت ممتاز بھی تھے اور بدنام بھی ۔ یہ سب اس لئے ممکن تھا کہ مولوی صاحب کے خلوص نیت اور حسن عمل کا ہر شخص قائل تھا ۔ کسی کے دل میں یہ وسوسہ نہیں گذرتا تھا کہ علمی و تعلیمی مشاغل کے علاوہ ان کا کسی مشتبہ سرگرمی یا ذات گرامی سے تعلق تھا ۔ حیدرآباد کے تمام چھوٹے بڑے غیر ملکی متوسلین میں شاید مولوی صاحب ہی کی ذات ان چند مستثنیات میں ہے جو وہاں کے کوچے سے بے آبرو ہوکر نہیں نکلی - اردو دوستی کی روایت مولوی صاحب کو سر سید اور محسن الملک نے دی ۔ اس روایت کو قائم رکھنے اور آگے بڑھانے میں انھوں نے جیسی مسلسل اور بے بہا خدمات انجام دی ہیں ان میں ان کا ثانی نامعلوم مدت تک شاید کوئی اور نہ پیدا ہو !

اُردو کی ابتدا و ارتقاء کے بارے میں مولوی صاحب کی تحقیقات کیا ہے ۔ اسکی حفاظت و اشاعت میں ان کا کیا حصہ ہے ، اس کی کن اصناف کو انھوں نے کس طرح آراستہ و استوار کیا اور ترقی کے اعلیٰ مدارج تک پہنچایا ، ان امور کی تلاش ان کی تحریر و تقریر میں کرنا چاہئے جن کے جستہ جستہ نمونے ان سطور کے آخر صفحات میں ملیں گے - مشکل اُردو لکھنے کی جتنی مذمت اور آسان لکھنے کی جتنی تعریف و تبلیغ مولوی صاحب نے کی ہے ان کے پائے کے کسی دوسرے اُردو شناس اور اردو نگار نے نہ کی ہوگی ، نہ اس پر نگار بند ہوئے ہوں گے -

ہم میں کس کو اس بات کا علم نہ ہوگا کہ تقریباً پچھلے سو سال سے اچھے اردو نگار کی پہچان ہی یہ رکھی گئی ہے کہ وہ ہر طرح کے خیالات و جذبات کو سلیس عام فہم اردو میں ادا کرسکتا ہو - سب سے پہلے یہ صفت غالب میں اس کے بعد سرسید میں پھر حالی میں ، ان کے بعد انہیں مولوی عبدالحق میں پائی اور سراہی گئی - لس

کے برخلاف خطیبانہ یا شاعرانہ اسلوب بیان کو قدر کی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا اور اتنی سی بات بتانے کے لئے غالباً کسی پیغمبر کی ضرورت نہ محسوس کی جائے گی کہ سہل و سلیس اردو اگر کسی زبان سے سب سے قریب ہے تو وہ ہندی ہے اور جن زبانوں سے دور ہے وہ فارسی اور عربی ہیں، یہ اور بات ہے کہ ہندی خود سلیس و سہل اردو سے نہیں سہل و سلیس ہندی سے بھی دور بہت دور چلی جا رہی ہو!

مولوی صاحب پر یہ الزام رکھا جاتا ہے کہ انہوں نے کانگرس اور مسلم لیگ کے اختلافات کے زمانے میں اُردو کو دو قومی نظرئیے کی تائید کا آلہ بنایا۔ بات دراصل یہ ہے کہ ہندوستان میں انگریزوں کے اثر و اقتدار کے ساتھ ہی ہر چیز ہندو مسلم رنگ میں دیکھی اور پرکھی جانے لگی۔ اس میں انگریزوں نے اپنا فائدہ دیکھا، مسلمانوں نے اپنا، ہندوؤں نے اپنا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ سوا انگریزوں کے سب نے غلط دیکھا۔ ظاہر ہے جہاں غلط یا صحیح انگریز ہندو مسلمان سب کو اپنا فائدہ مدنظر ہو یا دکھائی دیتا ہو وہاں غلطی پر ہونے کا الزام کون قبول کرے گا۔

مذہب، فرقہ، زبان، علاقے، اکثریت و اقلیت کے اختلافات انگریزی حکومت کے عہد سے آج تک جس شکل و شدت سے جن مواقع پر سر اٹھاتے رہے ہیں یا انکو شہ دیگئی ہے اس سے کوئی بے خبر نہیں۔ ان کے اسباب و انسداد کے تدابیر بھی دریافت کئے جا چکے ہیں۔ ان پر بے شمار صفحات ہر روز سیاہ کئے جاتے ہیں۔ کتنے مباحثے منعقد اور کمیشن کمیٹیاں مقرر ہوتی رہتی ہیں اور کیسے کیسے محراب و منبر انکی تلقین یا تصفیے کے لئے کام میں لائے جاتے ہیں، وہ بھی پوشیدہ نہیں۔ لیکن جو بات کسی کے بس کی نہیں وہ یہ ہے کہ انسداد یا اصلاح کے تدابیر پر عمل کون کرے اور کیسے کرے۔

اُردو کا بیشتر مسلمانوں کی مادری زبان ہونا اتنا اُردو کا گناہ نہیں معلوم ہوتا جتنا شاید مسلمانوں کا، یہ اس لئے کہنا پڑتا ہے کہ اُردو بے شمار ہندوؤں کی بھی مادری زبان ہے جس کا وہ بڑی منصفی و جرأت سے برابر اظہار و اعلان کرتے رہتے ہیں۔ اپنے حسن و افادیت کے اعتبار سے اُردو مسلمانوں کے علاوہ غیر مسلموں میں بھی اتنی ہی مقبول و کارآمد نہ ہوتی جتنی کہ رہی ہے اور اب بھی ہے تو اس کو سارے ملک میں اتنی وسیع و وقیع شہریت (Citizenship) کیسے نصیب ہوتی جو کسی دوسری ہندوستانی زبان کو نہیں ہے۔ اس غیر معمولی امتیاز کے لئے اُردو ہندوستان کی دور و نزدیک کی

تمام بولیوں اور ان کے بولنے والوں کی احسان مند ہوں اور محسن بھی! یہ ایک سانحہ ہے کہ اُردو جو کسی وُقت ہندوستان میں ہندو مسلمان کو یکجا کرنے اور رکھنے کے لئے وجود میں آئی تھی اور اس نے اس فریضے کو حسن و خوبی سے انجام بھی دیا تھا، آج ہندو مسلمانوں میں نفاق و افتراق پیدا کرنے کا سبب قرار دی جائے!

سوال یہ ہے کہ اگر کوئی اردو کو اپنی مادری زبان قرار دے اور اس بنا پر اسکی توقع رکھے کہ اس زبان کی حفاظت و ترقی میں اسکی مدد کی جائے گی تو اس میں کیا قباحت ہے جبکہ وہ ہر طرح اور ہمہ وقت ہندی کو قومی، ملکی، حکومتی زبان اور حکومت کو سیکولر جمہوریہ حکومت مانتا ہو۔ اسی طرح اگر وہ یہ بھی کہے کہ اردو اسکی تہذیبی، علمی اور ادبی زبان ہونے کے ساتھ مذہبی زبان بھی ہے اس لئے اردو کی حمایت کی جائے اور اسکو نقصان نہ پہنچنے دیا جائے تو اسے قومی و ملکی مفاد و مقاصد کا منافی کیوں قرار دیا جائے؟

ہندوستان کے مختلف علاقوں میں مختلف بولیاں مادری زبان کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہی مادری زبان وہاں کے باشندوں کی مذہبی، تہذیبی، علمی اور ادبی زبان کا درجہ بھی رکھتی ہے۔ اس لئے اگر کسی جماعت یا قبیلے کی مادری زبان اور مذہبی و تہذیبی زبان ایک ہی ہو تو بدگمان نہ ہونا چاہئے، نہ اُس زبان سے نہ اس زبان سے کام لینے والوں سے! چنانچہ اردو کی حمایت اس بنا پر کرنا کہ وہ بیشتر ہندی مسلمانوں کی مادری زبان ہونے کے ساتھ ان کی مذہبی، تہذیبی، علمی و ادبی زبان ہے، کوئی بری بات نہیں ہے دوسری دیسی زبانوں کے مقابلے میں اردو کا یہ امتیاز بھی کچھ کم قابل لحاظ نہیں ہے کہ ہندوؤں کی مذہبی زبان نہ ہونے کے باوجود، اُن میں سے بہتوں کی وہ مادری، تہذیبی، ادبی و علمی زبان بھی ہے!

اس سلسلے میں ایک بات اور ذہن میں آتی ہے وہ یہ کہ اُردو بولنے والے جب اپنی زبان کے لئے وہ سہولتیں حاصل کرنا چاہتے ہیں جو عام طور سے کسی زبان کی نشو و نما کے لئے ضروری ہیں تو اس سے محض ایک زبان کو باقی رکھنے کے فطری جذبے کی تسکین مقصود نہیں ہے۔ اُردو کی حفاظت و توسیع کا بنیادی مقصد اس تہذیب کی بقا اور ترقی سے عبارت ہے جو ہندوستان ہی کی مختلف قوموں، نسلوں اور تہذیبوں کی باہمی مفاہمت و یگانگت سے وجود میں آئی۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ اُردو آج بھی ہندوستان کے مختلف تہذیبی عناصر میں اس جذباتی ہم آہنگی کو پیدا کرنے میں غیر معمولی حد تک

معین ہوسکتی ہے جسکی ملک کو بڑی ضرورت ہے ۔ ہندوستانی تہذیب کا سب سے نمایاں امتیاز یہ ہے کہ وہ مختلف تہذیبی عناصر کی موجودگی اور ان کے اثرات کے خوشگوار و خوش آیند امتزاج سے عالمی تہذیب کا مظہر بن گئی، اور اس طور پر ہندوستانی ریاست قومی ہوتے ہوئے ایک عالمی ریاست کا نقشہ پیش کرتی ہے ۔

اس عالمی ریاست کے قیام کے سلسلے میں جو مسائل اور ذمہ داریاں درپیش ہیں کم و بیش اسی قسم کے مسائل اور ذمہداریاں ، ہندوستانی ریاست ، کی تشکیل میں بھی سامنے آرہی ہیں، اسلئے یہ کہنا بےجا نہ ہوگا کہ اس کا اثر دنیا کے آیندہ نقشے پر بہت گہرا پڑےگا ! ہم آج عالمی مسائل کے حل میں جو مدد دے رہے ہیں اس کا ثبوت ہمکو خود اپنے ملک کے اندر عملی طور پر دینا چاہئے ۔ سچی وطن دوستی اور سچی انسان دوستی میں کوئی فرق نہیں ۔ انسان دوستی بغیر وطن دوستی ایک واہمہ اور وطن دوستی بغیر انسان دوستی ایک مغالطہ ہے ۔ مجھے یقین ہے کہ اُردو کے خیرخواہ اور ہندوستان کی دوسری زبانوں کے شیدائی تاریخ کے اس چیلنج کو قبول کریں گے جو اس نے ہندوستان کے سامنے رکھا ہے اور جدید ہندوستانی تہذیب کی صحت مند اور دلکش تشکیل میں ایک دوسرے کا ہاتھ بٹائیں گے ۔

دو تین سال ہوئے مولوی صاحب نے پاکستان رائٹرس گلڈ میں ایک خطبہ دیا جو بڑی اہم و فکر انگیز دستاویز اور دستور العمل ہے ۔ اس میں زبان و ادب اور اس کے خدمت گزاروں سے متعلق کتنی بیش‌بہا باتیں جو صدیوں کے تجربے پر مشتمل ہوں، بڑے پُر درد اور عالمانہ انداز میں کہی گئی ہیں اور اُن ادبی و تہذیبی میلانات کی نشاندھی کی گئی ہے جنکو ترقی دینے کی ذمہ داری ادیبوں پر عائد ہوتی ہے جو اپنے ادب کی نشوونما کو نہ صرف قومی تہذیب و تمدن کو مالامال کرنے کی کوشش پیہم قرار دیتے ہیں بلکہ بالواسطہ عالمی ادب اور عالمی یگانگت میں قابل قدر اضافے کا وسیلہ بھی مانتے ہیں !

اس سلسلے میں مولوی صاحب نے خاص طور پر فرانس اور ہندستان کی دو عظیم علمی تہذیبی تحریکوں اور ان کے عظیم معماروں کا نام لیا ہے، ایک فرنچ انسائیکلو پیڈسٹ تحریک کے روح رواں ڈینس ددرو (Denis Diderot- 1713-84) اور دوسرے علی‌گڑھ تحریک کے بانی سید احمد خاں کا ۔ ایک کو تاریخ کی وساطت سے جانتے تھے، دوسرے کو انھوں نے اپنی آنکھ سے دیکھا تھا اور اس سے فیض‌یاب ہوئے تھے ' اپنے اس مشاہدے و مطالعے سے اُنھوں نے جو گہرا اثر قبول کیا تھا اور جس طور اپنی خداداد ذہنی و عملی صلاحیتوں کو

اُردو کی بڑائی اور بھلائی میں صرف کیا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولوی صاحب اُردو کی حفاظت و حمایت کر کسی محدود جماعت یا کسی مخصوص سیاست کی بےجا پاسداری کا ذریعہ نہیں بنانا چاہتے تھے ۔ ان کا نصب العین یہ تھا کہ اُن تہذیبی اقدار و عوامل کی تائید و اشاعت کی جائے جن کی ترجمانی و تبلیغ اُردو کرتی تھی ۔ اتنا تو سب مانتے ہیں کہ اُردو جغرافیائی، نسلی، مذہبی اور تہذیبی اختلافات کو جنم دینے کی سازش کا نتیجہ نہیں ہے، نہ اسکو کسی مطلق العنان بادشاہ یا حکومت نے کوئی « فرمان واجب الاذعان » جاری کر کے نافذ کیا تھا۔ یہ تو اختلافات کو دور کرنے اور ذہنی یکرنگی و جذباتی یگانگت پیدا کرنے کی بہترین کوششوں کا نتیجہ ہے ۔ ملک کے عوام و خواص، امیر و غریب، عالم و عامی کے آزادانہ اتحاد خیال، اتحاد مقاصد اور اتحاد رسم و راہ سے ایک بنیادی جمہوری تقاضے کو پورا کرنے کے لئے وجود میں آئی ۔ اس زبان نے جس ادب اور تہذیب کو پیدا کیا اُس نے نہ صرف ھند و پاکستان میں کڑوروں بسنے والوں کو ایک دوسرے سے قریب کیا بلکہ دوسری همسایہ تہذیبوں کو باهمدگر ربط دیا اور اُن میں مکمل هم آهنگی پیدا کی ۔ اس لئے یہ کہنا بےجا نہ ہوگا کہ مولوی صاحب کی شخصیت اور ان کے کام کا همارے عهد میں وہ درجہ اور هماری نظر میں وهی منزلت ہے جو متذکرۂ صدر دو تحریکوں اور ان کے بانیوں کا دنیا کی تہذیبی تاریخ میں ہے ۔

اس میں شک نہیں کہ باوجود ان مصیبتوں کے جو تقسیم ملک کے آشوب میں مولوی صاحب کو پیش آئیں اور اس نقصان کے جو اُن کے کام اور انجمن کے کتب خانے کو پہنچا، وہ بدستور هندوستان میں رہ کر اردو کی خدمت کرنا چاهتے تھے ۔ ان کے ارادے و استقامت میں سرمو فرق نہیں آیا تھا ۔ مشورہ کرنے علی‌گڑھ تشریف لائے تھے ۔ اولڈ بوائز لاج میں قیام تھا ۔ اضطراب و عزم کی ملی جلی وہ کیفیت اب تک نہیں بھولی جو ان کے مردانہ نورانی سراپا پر طاری اور رگ رگ میں پیوست نظر آتی تھی ۔ تصور میں یہ نقشہ اس لئے واضح و پائدار ہے کہ اُس زمانے میں تقسیم ملک کی عالمگیر هولناکی اور اور آس پاس کے سانحات قتل و غارت نے هر چھوٹے بڑے کو بےقرار و بے بس کر رکھا تھا ۔ بوڑھے مجاهد کا یہ جلال و جمال دیکھ کر محسوس هونے لگتا جیسے آزمائش کا سامنا هو تو جان مال ناموس احباب اقربا کسی کی پروا نہ کرنا چاهئیے، صرف اپنا فرض بجا لانا چاهئیے، پھر یہ یاد آتا ہے کہ اس مایوسی کو مٹانے اور همت و حوصلے کو زندہ

رکھنے اور اس سے کام اپنے کے لئے غیب سے کیسے «مردان کار» ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ اور اسلاف کے بارے میں جو کچھ بزرگوں سے سنا ہے یا کتابوں میں پڑھا ہے وہ یہ کم ہو کاست صحیح ہو تو کیا عجب!

کئی دن تک گفتگو رہی۔ بالآخر مولوی صاحب مایوس و ملول اس «متاع کنعان» (اردو) کو لے کر «بازار مصر» (پاکستان) پہنچے۔ ہندوستان اور پاکستان دونوں میں وہ اس یوسف کے یعقوب بھی رہے زلیخا بھی۔ اردو کی پذیرائی پاکستان میں کیسی ہوئی اور ہندوستان میں اس کا کیا حال ہے، کھلی ہوئی داستان ہے جسکو دہرانے کی ضرورت نہیں۔

مولوی صاحب کراچی پہنچے تو اردو کالج کی بنیاد رکھی۔ انجمن ترقی اردو کی از سر نو تنظیم کی۔ اردو یونیورسٹی کی مہم کا آغاز کیا۔ اردو کو پاکستان کی قومی و ملکی زبان قرار دیے جانے کی تحریک چلائی اور اپنے تصنیفی، تحقیقی اور تبلیغی کاموں میں اس طرح منہمک ہو گئے جیسے کراچی میں نہیں، حیدرآباد دکن اور دہلی میں کام کر رہے ہوں۔

منعم به دشت و کوه و بیابان غریب نیست
هر جا که رفت، خیمه زد و بارگاه ساخت

منعم ہی پر نہیں مولوی صاحب پر بھی صادق آتا ہے!

کوئی مہم آج تک فرزانوں سے سر نہ ہوئی۔ اس کے لئے دیوانوں ہی کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ اردو کی «وادیٔ پر خار» اپنے کانٹوں کی پیاس بجھانے کے لئے ہمیشہ کسی «آبلہ پا» کی منتظر رہے گی اور مولوی صاحب جیسا یہ زنہار آبلہ پا اس وادی سے اب تک نہیں گذرا!

تمام عمر مولوی صاحب سے زیادہ واضح و مدلل طور پر اردو کے ہندی نژاد ہونے کی شاید ہی اردو کے کسی اور مستند اسکالر نے وکالت کی ہو۔ ان کی تمام عمر یہی بتانے میں گذری کہ اردو باہر سے نہیں لائی گئی، اس نے یہیں جنم لیا اور پروان چڑھی، کسی نے اس کو کسی کے سر نہ تھوپا، یہ جہاں گئی، جس زبان، قوم اور ماحول سے سابقہ پڑا اسکی خوبی لی، اپنی خوبی دی۔ تمام ملک کو جو مدتوں سے طرح طرح سے بٹا ہوا تھا اس نے متحد و مضبوط کیا۔ اس ملک کو آزادی دلانے میں وہ ملک کی کسی دوسری زبان سے پیچھے نہیں رہی۔ مختصر یہ کہ وہ ہندو مسلم اتحاد اور ہندوستان کی مشترک تہذیب و رسم و راہ کی بڑی دل آویز تصویر ہے!

اردو کی ان صفات کی طرف پچھلے سطور میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ یہاں

اس کا ذکر اس لئے آگیا کہ ایک زمانے میں یہ باتیں بالخصوص اردو کا ہندوستان کی مشترک تہذیب کا بڑا صحت‌مند و مبارک قابل نمونہ ہونا اسکی سب سے بڑی صفت سمجھی جاتی تھی اور اس بنا پر ہر طرف محبوب و مقبول تھی - لیکن اس کا یہی سب سے بڑا ہنر اب اس کا سب سے بڑا عیب خیال کیا جانے لگا ہے - یہاں تک کہ اردو کی ان صفات پر آج کل زور دینا یا ان کی طرف اشارہ کرنا مخالف عناصر کو اشتعال دینے کا موجب ہوتا ہے ! به بین تفاوت رہ !

مولوی صاحب پر چاہے جتنے اور الزام عائد ہوتے ہوں ، ان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ اردو ہندی کے مسئلے میں فرقہ وارانہ ذہنیت رکھتے تھے ، بڑی نا انصافی ہوگی - مولوی صاحب سے اس بنا پر بدگمان رہنے والوں کو کیسے یقین دلایا جائے کہ بعض حلقوں سے یہ آواز اکثر سنائی دی ہے کہ مولوی صاحب اس طرح کے یا اتنے مسلمان بھی تھے یا نہیں جتنا کہ ہونا چاہئے - مولوی صاحب کا مسلک اردو تھا - اور شاید وہ خود ان لوگوں میں تھے جو مذہب سے زیادہ اپنے مسلک کے پابند ہوتے ہیں !

مولانا سید سلیمان اشرف صاحب مرحوم جیسے پکے مسلمان اور کھرے انسان تھے سب جانتے ہیں - مولوی صاحب سے بڑی دوستی و بے تکلفی تھی - اردو ، اسلام ، تہذیب ، ثقافت اور اس طرح کے دوسرے مسائل پر دونوں میں بڑے لطف کی گفتگو ہوا کرتی - مولوی صاحب جب بھی علی‌گڑھ آتے « خانقاہ سلیمانیہ » میں مولانا کے یہاں چائے پیتے اور ان کی بے تکلف و دلچسپ گفتگو سننے کے لئے حلقہ نشین جمع ہوجاتے - عربی کے صفات پر مولانا زور دیتے - مولوی صاحب اردو کے گن گناتے - یہ صحبتیں سالہا سال رہیں - مولانا نے مولوی صاحب کو « کالا کافر » کا لقب دے رکھا تھا اور ہم لوگوں کو اپنے یہاں کی نشست کی دعوت ہی یہ کہہ کر دیتے تھے فلاں وقت آجانا « کالا کافر » آیا ہوا ہے !!

مولوی صاحب اُمرا و شرفا کی طرح زندگی بسر کرتے تھے - اچھی جگہ ، اچھا مکان ، اچھا ساز و سامان ، اچھا کھانا ، اچھی صحبت ، مہمانوں کی تواضع و تکریم ، سیر و سفر کا شوق ، احباب کے دکھ درد کے شریک ، علما کا احترام ، ارباب اقتدار سے مساوی سطح پر ربط و ضبط ، دھن کے پکے ، عمدہ چیزوں کو حاصل کرنے ، نایاب نسخوں اور کتابوں کو حاصل کرنے کا شوق - غرض ان میں وہ تمام خصائص و خوبیاں ملتی ہیں جو اس عہد کے اکابر میں عام تھیں -

مولوی صاحب نے علی‌گڑھ کے عہد طالب علمی سے قیام دکن و دہلی کے زمانے

اور فرمایا: ڈاکٹر صاحب آپ نے اس لغت میں فحش الفاظ کثرت سے شامل کر دئیے ہیں۔ ڈاکٹر جانسن نے جواب دیا: محترمہ آپ نے تلاش ہی ایسے الفاظ کئے!

کسی کے عیب نکالنے سے بہتر مشغلہ چپ رہنا ہے اور دونوں سے بہتر اس کی خوبیوں کو ظاہر کرنا ہے۔ اس طریق کار سے فن کا حق ادا ہوتا ہو یا نہیں یہ فن کار اور ان کے مربی یا محتسب جانیں، میں تو صرف اتنا جانتا ہوں کہ انسان اور انسانیت کے تقاضے فن اور فن کار کے تقاضوں سے وسیع تر اور عظیم تر ہوتے ہیں اس لئے ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ عجیب بات ہے کہ انسانی زندگی کی تمام خامیوں کو یہ کہکر نظر انداز کرنے ہی کی نہیں ان کو پھلنے پھولنے کے مواقع فراہم کرنے کی وکالت کی جاتی ہے کہ فلسفہ اور سائنس کے انکشافات ان کمزوریوں کے حق میں ہیں۔ لیکن اس کو کوئی نہیں دیکھتا کہ سائنس اور فلسفہ کے علاوہ انسان ہی کے مدون کئے ہوئے کچھ اور علوم و انکشافات بھی ہیں جو انسان کے حیوانی تقاضوں کو قابو میں رکھنے اور ان کو عمل صالح میں ڈھالنے کے حق میں ہیں۔ نباتات کا ماہر کسی اچھے پھل پھول کے درخت کو اصل کی طرف لوٹ جانے (یعنی جنگلی ہو جانے) کے حق میں نہ ہوگا بلکہ طرح طرح کی ترکیبوں اور تجربوں سے اس کی کوشش کرے گا کہ اس پھل یا پھول کی جنگلی صلاحیتیں مزید خوبصورتی اور افادیت کی صلاحیتوں کا بلعث بنتی جائیں اور وہ پھل یا پھول بہتر سے بہتر ہوتا جائے۔ جانوروں میں بھی اس کا لحاظ رکھتے ہیں۔ صرف انسان ایسا ہے جس کو انسان دور وحشت کی طرف رخ کرنے اور مائل رہنے کی ترغیب دیتا ہے اور اس کے لئے سائنس اور مشین کی تمام برکتیں فراہم کرتا رہتا ہے۔

موجودہ دنیا کی بے یقینی و محرومی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ ہم فن اور فن کار، سائنس اور سائنس کار کو انسان و انسانیت پر ترجیح دینے لگے ہیں۔ کبھی کبھی تو ایسا گمان ہونے لگتا ہے جیسے انسانیت کو فن اور سائنس کی غلامی میں دے دیا گیا ہو۔ حالانکہ ان دونوں کو ہر حال میں انسانیت کا تابع رہنا چاہئے۔ جہاں خاک نشینی نہ آتی ہو وہاں عرش پروازی زبردست خطرہ ہے۔ اس سے سائنس یا فن کی تنقیص یا توہین منظور نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں بھی انسان کی بہترین صلاحیتوں کا ثمرہ ہیں۔ مقصود دو اصل دونوں کے لئے مناسب مقام (حفظ مراتب) کا تعین ہے!

۳۰-۳۵ سال اُدھر سب سے پہلے علی گڑھ میں مولوی صاحب کو دیکھنے کا اتفاق ہوا تھا، اُس وقت بھی سن رسیدہ ہی معلوم ہوتے تھے لیکن ذہانت و زندہ دلی، محنت و مستعدی

کا جو عالم اُس وقت تھا وہ اُن میں آخر دم تک قائم رہا۔ توانائی کا معلوم نہیں کیسا لازوال خزانہ اُن میں ودیعت تھا۔تھکنا، مایوس ہونا، ہار ماننا تو جیسے جانتے ہی نہ ہوں۔ چھوٹے بچوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اُن میں انرجی (توانائی) پیدا زیادہ، خرچ کم ہو پاتی ہے۔ اس لئے نچلا نہیں بیٹھ سکتے ۔ ہر کام میں بلند آہنگی، تیزی اور قوت آزمائی کا مظاہرہ، نہ خود چین سے بیٹھیں گے، نہ دوسروں کو بیٹھنے دیں گے۔ اس کے بعد بھی توانائی کا پورا کوٹا خرچ نہیں کر پاتے! مولوی صاحب کا بھی کچھ اسی طرح کا حال تھا۔ بچوں ہی کی مانند اُن میں شوخی و شگفتگی تھی، کسی بات کا کیسا ہی رد عمل ہو فی الفور اظہار کئے بغیر نہیں رہ سکتے تھے، بچوں ہی کی طرح جلد خفا اور جلد خوش ہو جاتے۔ بچپن کی نعمتوں کا کیسا اور کتنا عجیب و قیمتی اندوختہ مولوی صاحب کے حصے میں آیا تھا کہ اس نے ان کو اکیانوے (۹۱) سال تک بوڑھا نہ ہونے دیا!

اُردو سے اُن کا یہ شغف دیکھکر کبھی کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی غریب ماں اپنی تنہا لڑکی کے جہیز کے لئے ہر طرح کا اچھا اور کار آمد سامان جلد سے جلد جہاں جس سے جس قیمت پر بن پڑے، فراہم کرلینا چاہتی ہو اور اپنی لڑکی کے بارے میں پاس پڑوسی کو کوئی ایسی ویسی بات مشہور کرتے سن پائے تو بپھر جائے اور اس کی بریت میں وہ سب کرگذرے جو صرف ایک ماں اپنی لڑکی کے لئے کرسکتی ہے اور اسی بنا پر تعریف کے بھی قابل ہوتی ہے اور درگذر کی مستحق بھی!

مولوی صاحب کے تیور اور طور طریقوں کا اس ایک واقعے یا لطیفے سے اندازہ لگائیے، حیدر آباد کے اعیان و اکابر کے لئے لازم تھا کہ مقررہ سرکاری لباس میں دربار یا سرکاری تقریبوں میں حاضر ہوا کریں۔ ایسے ہی ایک موقع پر ہز اگز الٹڈ ہائنس نے مولوی صاحب کو ان کے اپنے معمولی لباس ترکی ٹوپی اور شیروانی میں موجود پایا، دوسرے دن ندیم سلطانی نے حاضر ہوکر مولوی صاحب کو اعلی حضرت کی ناگواری خاطر کی اطلاع دی اور فرمان سلطانی سے آگاہ کیا کہ آئندہ دربار کے مقررہ لباس میں حاضر ہوا کریں۔ مولوی صاحب نے نامہ بر کو اپنی ناگواری خاطر نہیں، برہمی مزاج سے نوازا اور آخر میں فرمایا: جاؤ کہدینا میں اپنے لباس کو ترک نہ کروں گا، اس نے معلوم نہیں وہاں جاکر کیا کہا اور کیسے کہا، کچھ دنوں بعد اسی طرح کی ایک تقریب میں پھر سامنا ہوگیا، اعلی حضرت نے ندیم خاص سے جو ہمرکاب تھے پوچھا: «کیوں یہ وہی مولوی ہے؟» اس نے سر جھکا کر عرض کیا: «حضور وہی» - پھر فرمانروائے دکن اور مجذوب دکن» اپنے اپنے راستے پر ہولئے!!

پچھلے سطور میں کہیں اقرار کر آیا ہوں کہ اس مضمون کے آخر میں مولوی صاحب کے فرمودات سے جستہ جستہ اقتباسات پیش کروں گا ۔ مقصد یہ تھا کہ اس سے ان کی سیرت، شخصیت، نقطۂ نظر، وسعت علم، اصابت فکر اور دوسرے صفات کے مختلف پہلو سامنے آتے اور اندازہ ہوسکتا کہ جن خیالات، جذبات و افکار کے اظہار کے لئے انھوں نے جو زبان، لہجہ اور اسلوب اختیار کیا ہے وہ موقع و محل کے اعتبار سے کتنا حسب حال ہے ۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوجاتی کہ اعلیٰ شخصیت اور اعلیٰ انشاپردازی کس طرح ایک دوسرے سے نشو و نما پاتے اور ایک دوسرے کو جلا دیتے ہیں ۔ خیال تھا کہ یہ کام اتنا مشکل نہ ہوگا جتنا کہ اُس وقت معلوم ہوا جب ان اقتباسات کے انتخاب و ترتیب کا مرحلہ آیا ۔ متوقع کتابوں اور تحریروں کے نہ ملنے پر مایوسی بھی ہوئی لیکن جو دستیاب ہوچکی تھیں وہ بجائے خود اتنی تھیں کہ ان کو پڑھ کر مناسب حال ادب پاروں کا انتخاب کرنا مشکل معلوم ہونے لگا ۔ اس کے علاوہ یہ اندیشہ بھی ہوا کو مضمون بہت طویل ہوجائے گا ۔ یہ دشواریاں اس طرح ھجوم کرکے اس شکل میں آئیں کہ بڑی خوشی اور آسانی سے ہمت ہار بیٹھا ! اور اسی آسانی سے یہ بھی یقین کرلیا اور خوش ہوا کہ اپنی ہی یونیورسٹی کا اردو کا کوئی اچھا طالب علم اس کام کو شوق محنت اور قابلیت سے مجھ سے کہیں بہتر طور پر انجام دے گا ۔

یہ اس لئے کہہ رہا ہوں کہ مولوی صاحب طالب علموں کو بہت عزیز رکھتے تھے، اکثر اُن کے پیچھے دوستوں سے بگاڑ کرنے میں بھی تامل نہ کرتے ۔ مولوی صاحب اُردو میں جدید تحریکات و تجربات کرنے والوں میں اُس وقت بھی نوجوانوں سے زیادہ نوجوان تھے جب بوڑھوں میں بھی ان جیسا بوڑھا مشکل سے ملتا تھا ۔ جدید کے محرکات کچھ ہی ہوں مولوی صاحب کو اُردو کے لئے نفع ہی نظر آتا تھا ۔ جوانی اپنے اوپر بڑھاپے کا کوئی حق نہیں تسلیم کرتی لیکن مولوی صاحب جیسے بوڑھے کا حق نوجوان کی آئندہ نسلوں پر ہمیشہ رہے گا ۔ بات وہی ہے جو پہلے عرض کرچکا ہوں یعنی مولوی صاحب نوجوانوں سے زیادہ نوجوان تھے، تخیل میں، عزم میں، عمل میں ۔ اس لئے ماتم اس کا اتنا نہیں ہے کہ مولوی صاحب رحلت فرماگئے بلکہ اس کا ہے کہ وہ نوجوانی میں ہم سے جدا ہوگئے ۔

اس بنا پر یہ امید کرنا کہ مولوی صاحب کے نام اور کام کو روشن کرنے اور رکھنے کے لئے طالب علم سامنے آئیں گے، بے جا نہیں ہے !

تلگو ادب محمد قلی قطب شاہ کے عہد میں

(۱۵۸۰—۱۶۲۰)

از

جناب ہارون خاں شروانی، ایم - ایل - سی، حیدرآباد دکن

محمد قلی قطب شاہ اردو کا پہلا صاحب دیوان ہونے کے علاوہ بعض دوسری حیثیتوں سے بھی ایک ممتاز فرمانروا گذرا ہے - اس نے گولکنڈہ کی بیحد گھنی آبادی اور وہاں کی جان لیوا آب‌وہوا سے پناہ لینے کے لئے ۱۵۹۲ع میں حیدرآباد کی بنیاد رکھ کر اپنا نام ہمیشہ کے لیے دکن کی تاریخ میں چھوڑ دیا - آج بھی یہ شہر اپنی آبادی کے تنوع اور مخصوص تہذیبی خصوصیات کی وجہ سے ہندوستان کے شہروں میں ممتاز ہے، اور ملک کا پانچواں سب سے بڑا شہر ہے - محمد قلی نے اپنے دور حکومت میں صرف دکھنی اردو ہی کو ترقی نہیں دی بلکہ فارسی زبان و ادب کی بھی سرپرستی کی اور اسکا دربار ایرانی ادیبوں اور شاعروں کا آماجگاہ بنا ہوا تھا - یوں تو میر مومن استرابادی نے فارسی ادب میں بہت امتیاز پیدا کیا، مگر انکے علاوہ میرزا محمد امین شہرستانی، ملا میرک سبزواری، اور دوسرے ایسے ہی ادیب تھے جنہوں نے حیدرآباد کو ایک عظیم ادبی مرکز کے اعتبار سے گویا دوسرا شیراز بنا دیا -

محمد قلی قطب شاہ کے باپ ابراہیم نے اپنی عمر عزیز کے سات سال وجیا نگر کے تلگو ماحول میں گذارے تھے، اور اس بادشاہ کا تلگو ادبیات میں جو رتبہ ہے وہ شاید کسی دوسرے مسلمان بادشاہ کا نہیں[1] - مگر تلگو ادبیات کے بہت سے مورخ یہ بھول جاتے ہیں کہ اسکے فرزند محمد قلی نے بھی تلگو ادب کی اپنی بساط برابر سرپرستی کی - محمد قلی کی پرورش جس ماحول میں ہوئی تھی وہ اس سرپرستی کے عین متقاضی تھی - وہ غالباً تلگو اپنی مادری زبان کی طرح بولتا تھا، اور گو اسکی کوئی تلگو تحریر ہم تک نہیں پہنچی تاہم جس بے تکلفی سے اس نے تلگو لفظ اپنی دکھنی اردو نظموں میں

---

۱ - ایسکے لتی دیکھئے شروانی، تلگو زبان کی سرپرستی ابراہیم قطب شاہ کے عہد میں - رسالہ آندھرا پردیش، حیدرآباد نومبر ۱۹۵۹ع

استعمال کیے ہیں اس سے اس زبان پر اس کا عبور ظاہر ہوتا ہے - اس عبور کی وجہ سے بعض اصحاب نے اس گمان کا اظہار کیا ہے کہ سلطان اردو کی طرح تلگو کا بھی صاحب دیوان ہوگا - مگر اس وقت تک اسکی ایک کویتا بھی دستیاب نہیں ہوئی اور نہ آیندہ اسکی امید ہے - ہمیں اس عہد کی تاریخ کے مطالعے سے اس بات کا علم ہوتا ہے کہ محمد قلی قطب شاہ نے ملکی انتظام اور فوجی تنظیم دونوں میں اپنے ہندو عہدے داروں کو ممتاز مقام دینے سے کبھی گریز نہیں کیا - اس کی تخت نشینی کا باعث اغلباً ایک ہندو سردار رائے راؤ تھا جو تلنگانے میں اپنے زمانے کا سب سے ذی‌اقتدار امیر تھا - جس طرح محمد قلی کی عمارتوں اور ادبیات میں ہندو مسلم کلچر کا امتزاج نظر آتا ہے اس طرح اگر ہم اس عہد کے سرداروں اور سپہ سالاروں کی فہرست پر نظر ڈالیں تو ہم دیکھینگے کہ ہندو اور مسلمان، ملکی معاملوں میں برابر کے شریک ہیں، اور جہاں ایک طرف میر مومن، مصطفے خاں استرابادی، علی خاں لر اور امین الملک دکھائی دیتے ہیں، وہاں دوسری جانب ساباجی، دھرم راؤ، رائے راؤ، اسوا راؤ اور بھالے راؤ بھی نظر آتے ہیں - ان ہندو سرداروں اور سپہ سالاروں میں سے بیشتر وہ تھے جنکی مادری زبان تلگو تھی، اور یہ قدرتی بات تھی کہ دربار میں جسطرح فارسی اور دکھنی اور اردو کی سرپرستی ہو اس طرح اسکی طرف سے تلگو کی بھی سرپرستی کی جائے - اسی اصول کے تحت سلطان نے پٹا میٹا سومایا جی کوی (Pattametta Somayaji Kavi) کو مملکت تلنگ کا ملک الشعرا نامزد کیا[1] اور گنیش پنڈتولو (Ganesh Panditulu) کو قطب شاہی سمستھان پنڈتولو (Kutubshahi Somasthan Panditulu) یا قطب شاہی سلطنت کا صدر پنڈت مقرر کیا[2] - تلگو ادبیات کے ایک دوسرے سرپرست کامی ریڈی (Kami Reddi) کو بادشاہ کی طرف سے پالکی، چتر اور مورچل کے اعزاز عطا ہوئے اور اسے زر و جواہر سے مالا مال کیا گیا - کامی ریڈی کا خاندان تلگو ادب کی سرپرستی کرتا تھا - اسکے ایک فرد ملا ریڈی (Malla Reddi) نے دو کتابیں «شیوادھرموترمو» (Sivadhramutramu) اور «پدما پرانمو» (Padmapranamu) چھوڑی ہیں جن کا رتبہ تلگو ادب میں ممتاز ہے -

سلطان محمد قلی قطب شاہ کے عہد میں صرف زمیندار طبقے ہی کو ادبیات میں شغف نہ تھا بلکہ بیچ والا طبقہ بھی تصنیف و تالیف میں دلچسپی لیتا تھا - اس عہد کی

---

۱ - شٹ چکرورتولو چرترملو (Shatchakravartulu Charitramulu) سکندرآباد ۱۹۲۶ع، تتمہ، ص ۴

۲ - لکشمی رنجنم : اندھرا ساہتیہ سنگرمولو (Andhra Sahitya Sangramulu) صفحہ ۱۴۴ -

ایک دھارمک کہانی ہم تک پہنچی ہے جس کا مصنف سارنگو تمیا ماٹینڈو (Sarangu Timayya Matandu) تھا جسے عوام‌الناس تما منتری بھی کہتے تھے - تما گولکنڈا شہر کا کرنم یا پٹواری تھا اور اس کا اپنا دعوی تھا کہ میں بھاسکر کی اولاد سے ہوں اور کسی زمانے میں میرا باپ بڑی شہرت کا مالک تھا[1] - وہ کہتا ہے کہ سلطان کا نام اپنی داد و دہش، دربار کی زینت اور ادبی سرپرستی کی وجہ سے دور دور مشہور ہے اور نہ صرف گولکنڈے کے شہری بلکہ آس پاس کے رہنے والے بھی جو اس کے پائے تخت میں آتے جاتے اور اس کی صفتوں کی وجہ سے ہمیشہ خانوادۂ شاہی کو دعائیں دیتے ہیں - تما روپیہ والا آدمی نہ تھا پھر بھی اسکی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آرام و آسایش سے اپنی زندگی بسر کرتا تھا -

تما منتری کی کتاب دھارمک نوعیت کی ہے، اور رشی وپرا ناراین کا جیون چرتر ہے - اس نے اس کا نام «وائی‌جینتی ولاسمو» (Vaijayanti Vilasamu) رکھا[2] ہے - مصنف کہتا ہے کہ اسے ایک دن یوں محسوس ہوا کہ کوئی بزرگ اس کے پاس ایک چمکدار بیش قیمت تاج اپنے سر پر رکھے ہوئے آئے ہیں - یہ بزرگ اصل میں شری رام‌چندر جی تھے اُنھوں نے وپرا ناراین کو حکم دیا جو کہتا ہوں اسے لکھے جاؤ - اُنھوں نے فرمایا:

«کاویری ندی کے کنارے ایک شہر ہے جسے سری رنگ پٹنم (سرنگا پٹن) کہتے ہیں - وہاں ایک وشنوا برھمچاری رہتے تھے جن کا نام وپرا نراین تھا - ان کے گھر کے پچھواڑے ایک پھول باغ تھا اور اس باغ سے جو پھول دستیاب ہوتے تھے انہیں وہ اپنے چیلوں میں تقسیم کر دیتے تھے اور انہیں ان سے جو بھی ملتا تھا اس سے ان کی گذر بسر ہوتی تھی - شہر میں دو بیسوائیں رہتی تھیں، ایک کا نام مدھروانی اور دوسری کا دیوا دیوی تھا - یہ دونوں بہنیں تھیں - چھوٹی بہن دیوا دیوی کے جی میں آیا کہ کسی طرح برھمچاری جی کا دل لبھائے - اس کے لیے اس نے ہزار جتن کیے پر وہ وپرا نراین کو اپنی طرف مائل نہ کر سکی - مگر اسے اپنی سندرتا اور اپنے گنوں پر اتنا بھروسا تھا کہ وہ مایوس نہیں ہوئی، اور اس نے اپنی بڑی بہن کے سامنے یہ قسم کھائی کہ اگر وہ وپرا نراین کو سیدھے راستے سے نہ ہٹاسکی تو وہ اپنا پیشہ چھوڑ دیگی - اس نے سنیاسن کا بھیس بدلا اور وپرا نراین کے پاس جاکر کہنے لگی کہ میں نے اپنے گندے

---

1. شبد چکراپورتولو چرترمولو تمہید صفحہ ۴

2. سارنگو تمیا ماٹینڈو کی کتاب «وائی جینتی‌ولاسمو» جس کا دوسرا نام «وپرا نراین چرترمو» (Vipranarayana Charitramu) ھی ھے ۱۹۲۴ع میں راجمندری میں طبع ہوئی ہے -

پیشے سے توبہ کرلی ہے، اب میں آپ کے پاس داسی کی حیثیت سے رہنا چاہتی ہوں اور آپ کی سیوا کرنا چاہتی ہوں ۔ وہ اس کے پاس رہنے لگی، مگر جوں جوں زمانہ گذرتا گیا ویسے ہی وہ اس تے رنگ میں رنگی جانے لگی اور ایک وقت آیا کہ وہ اپنی تپسیا اور ریاضت میں اپنے گرو سے بھی آگے بڑھ گئی ۔ اس کا برھمچاری وپر نراین پر بہت اثر پڑا اور وہ اس پر آمادہ ہوگیا کہ خود دیوا دیوی کے مکان پر جائے اور اس کا چیلا بن کر رہے ۔ دیوا دیوی اپنی شرط جیت گئی تھی ۔ اس نے اپنی بہن مدھروانی سے کہا: باجی دیکھو میں آخرکار اس پہنچے ہوئے برھمچاری کو اپنے گھر کھینچ لائی ہوں ۔ مگر دیوا دیوی اب وہ بیسوا دیوا دیوی نہیں رہی تھی ۔ وہ تو اب ایک سنیاسن تھی ۔ اس نے یہ شرط تو جیت لی تھی کہ میں کسی نہ کسی طرح وپرا نراین کو اپنے گھر لے آؤں گی، مگر برھمچاری کسی نفسانی خواہش کو پورا کرنے کے لیے اس کے گھر نہیں آیا تھا بلکہ اس کا یہ جھکاؤ دیوا دیوی کے روحانی علو کی وجہ سے تھا ۔ جب دیوا دیوی کی نائکہ ماں نے اس سے کہا کہ اب تو اپنا پیشہ سنبھال تو اس نے صاف انکار کر دیا ۔ نائکہ آگ بگولہ ہوگئی ۔ اس نے اپنی بیٹی کو تو ایک کوٹھری میں بند کردیا اور وپرا نراین کو گھر سے نکال دیا ۔ برھمچاری اپنی کٹی پر پہنچا اور رات دن تپسیا کرنے لگا ۔ ایک دن خود برھما نمودار ہوئے اور انھوں نے برھمچاری کو بیش بہا زیورات اور جواہرات دئے ۔ وپرا نراین کو معلوم تھا کہ بیسوائیں روپیے کی لوبھی ہوتی ہیں، چنانچہ وہ ان زیورات کو نائکہ کے گھر لے گئے اور انھیں اس کے سامنے اس اُمید پر پیش کیا کہ وہ پھر اس سے راضی ہو جائیگی ۔ مگر وہاں تو ماجرا دوسرا ہی نکلا ۔ نائکہ نے کہا کہ یہ تو خود میرے زیورات ہیں اور تو انھیں چرا کر لے گیا ہے ۔ برھمچاری پر مقدمہ قائم ہوا اور قریب تھا کہ اسے موت کی سزا دی جائے کہ خود برھما جلاد کے سامنے نمودار ہوئے اور کہا کہ وپرا نراین کو چھوڑ دو اس لیے کہ وہ بالکل بے قصور ہیں ۔»

یہ ہے وہ کہانی جو گولکنڈے کے کرنم نے ہمارے لیے چھوڑی ہے ۔ اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ محمد قلی قطب شاہ کے عہد کا تلگو ادب ان اونچائیوں تک تو نہیں پہنچتا جہاں تک اسکے باپ ابراہیم کے زمانے میں پہنچا تھا تاہم اس میں بھی شک نہیں کہ محمد قلی قطب شاہ نے بھی تلگو ادب کی سرپرستی کو جاری رکھا اور یہ اس ماحول کا نتیجہ تھا جو اسکے باپ ابراہیم قطب شاہ نے اپنے زرین عہد میں پیدا کیا تھا ۔

ٹیگور کا ایک خط

ٹیگور نے یہ خط حیدر آباد کے ایک ادیب ڈاکٹر محمد عباس علی خاں لمعہ کے جواب میں لکھا تھا، ڈاکٹر صاحب اقبال کے عقیدت مندوں میں تھے -

عظیم ادب اور عظیم شاعری کے بارے میں مختصراً جو اشارے گرودیو نے کئے ہیں اور اپنے ایک معاصر شاعر کے بلند ادبی مرتبے کا ذکر جس انداز سے کیا ہے، اس کے پیش نظر یہ مکتوب ایک یادگار حیثیت رکھتا ہے -

اس خط کی اصل انگریزی میں تھی اور اس کا اردو ترجمہ رسالہ « نیرنگ خیال » لاہور، سالنامہ ۱۹۳۶ع میں شائع ہوا تھا - جناب اکبر علی خاں، رسرچ اسکالر، مسلم یونیورسٹی کی توجہ سے یہ خط حاصل ہوا اور ان کے شکریے کے ساتھ یہاں شائع کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ تحریر دلچسپی، عقیدت اور محبت اور وسعت قلب و نظر کے گوناگوں جذبات کے ساتھ پڑھی جائے گی - (ادارہ) -

وشوا بھارتی شانتی نکیتن، بنگال

۷ فروری سنہ ۱۹۳۳ع

محبی مسٹر خاں:

آپ کے خط اور نظم نے میرے دل پر خاص اثر کیا - مجھے یہ سُن کر بڑی مسرت ہوئی کہ آپ میری اور اپنے شاعر اعظم سر محمد اقبال کی نظموں کے درمیان ایک خاص اندرونی تعلق پاتے ہیں - چونکہ میں اُس زبان سے نابلد ہوں جس میں وہ اپنا کلام فرماتے ہیں اس لئے میرے لیے یہ ناممکن ہے کہ میں اُن کی اپچ کی گہرائی یا اُن کی قدر قیمت کا صحیح اندازہ لگاسکوں - لیکن اُن کی عالم گیر شہرت سے مجھے یقین ہوتا ہے کہ اُن میں جاودانی علم و ادب کی عظمت ہے -

بارہا اس چیز نے مجھے تکلیف پہنچائی ہے کہ نقادوں کی ایک جماعت میری اور سر محمد اقبال کی ادبی کوششوں کو ایک دوسرے کے مقابل رکھکر غلط فہمیاں پھیلانے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ رویہ اس ادب کے متعلق بالکل غلط ہے جو انسانی دل و دماغ کے عالمگیر پہلو سے بحث کرتا ہے اور اس طرح تمام ملکوں اور زبانوں کے شعرا اور اہل فن کو ایک برادری میں منسلک کرنے کا سامان پیدا کرتا ہے۔

مجھے یقین ہے کہ سر محمد اقبال اور میں ادب میں صداقت اور حسن کی خاطر کام کرنے والے دو دوست ہیں اور اس جگہ ایک ہوجاتے ہیں جہاں انسانی دماغ اپنا بہترین ہدیہ « جاودانی انسان » کے حضور میں پیش کرتا ہے۔

خیر اندیش

رابندر ناتھ ٹیگور

شعلۂ آواز

(تبصرہ)

از

ڈاکٹر نبی ھادی ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

« شعلۂ آواز » لکھنؤ کے کہنہ مشق استاد حضرت سراج لکھنوی کی غزلیات کا مجموعہ ہے ۔ کتاب میں ۱۹۱۸ء سے لیکر ۱۹۶۰ء تک کا کلام شامل ہے ۔ انکو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے، پہلے میں ۱۹۱۸ سے ۱۹۴۰ تک ۲۶ غزلیں ، دوسرے میں ۱۹۴۱ سے ۱۹۵۰ تک ۷۰ غزلیں اور تیسرے میں ۱۹۵۱ سے ۱۹۶۰ تک ٦٤ غزلیں شامل ھیں ۔ غزلیات کی کل تعداد ایکسوساٹھ ہے ، مجموعی طور پر تقریباً ڈیڑھ ہزار اشعار ہونگے ۔ پورے بائیس برس کی کمائی کو ماہ و سال پر تقسیم کیا جاے تو کم و بیش ہر سال سات غزل اور مہینہ بھر میں چھ شعر کا اوسط ہوا ۔ معلوم ہوتا ہے کلام کے انتخاب میں سراج صاحب نے غیرمعمولی احتیاط ، دور اندیشی اور دقیق‌النظری سے کام لیا ہے ، ورنہ پرانی روایت تو یہ تھی کہ اگر کسی مشہور شاعر نے کم از کم دس ہزار شعر کا دیوان نہ چھوڑا تو گویا ہرگز اہل اعتبار میں شمار ہونے کا مستحق نہ ہوگا ۔ یقیناً اس مختصر مجموعے کو سراج لکھنوی کا انتخاب درانتخاب اور تلخیص درتلخیص سمجھنا چاہئے ۔ قطع و برید اور جرح و تعدیل کا ایسا بیرحمانہ عمل فنکار کی فرزانگی کی دلیل سمجھا جاتا ہے ۔ کاش ہر اہل قلم کو یہ توفیق حاصل ہو جاے ۔

کتاب کے شروع میں سید صدیق حسن صاحب کا لکھا ہوا آٹھ نو صفحے کا پیش لفظ ہے ۔ موصوف اس کتاب کے انتساب میں جناب ملا لکھنوی کے ساتھ آدھے کے شریک ھیں اور سراج صاحب کی ذات اور ان کے کلام دونوں چیزوں کے قائل اور حامی نظر آتے ھیں ۔ صدیق صاحب نے کئی باتیں بڑی کار آمد بتائی ھیں مثلاً سراج کے کلام میں لفظوں ، ترکیبوں اور بندشوں کی ندرت ، خیالات اور تخیل کی جدت طرازی اور تغزل اور جذبات نگاری کے جو رنگین مرقع نظر آتے ان کی وضاحت کی ہے اور نہایت برجستہ اشعار نقل کرتے چلے گئے ھیں ۔ اگلے صفحے سے خود سراج صاحب کے قلم کا لکھا ہوا تفصیلی مقدمہ « کچھ اپنے قلم سے » شروع ہوتا ہے جو گیارہ بارہ صفحے

میں پھیلا ہوا ہے ۔ اس میں انھوں نے بہت سے سنجیدہ مسائل سے بحث کی ہے مثلاً یہ کہ زبان کے بارے میں دلی اور لکھنؤ اسکول کی تفریق محض مصنوعی اور بے معنی ہے ، اردو میں ایک ہمہ گیر آفاقیت اور یکسانیت پیدا ہوچکی ہے ، شاعر کی ذات سے کون سی ذمہ داریاں وابستہ ہیں اور شاعر کا منصب کیا ہونا چاہئیے ۔ کچھ اشارے ترقی پسند شاعری کے بارے میں کئے ہیں اور بڑے متین لہجے میں یہ رائے پیش کی ہے کہ ماضی کی خاطر حال سے بیگانہ رہنا اور حال کی پرستش میں ماضی کو بھول جانا دونوں باتیں بیجا اور غیر مناسب ہیں ۔ مقدمے کے سب سے زیادہ مفید اور قابل توجہ نکات وہ ہیں جن میں سراج صاحب نے اپنا مسلک شاعری بیان کیا ہے ۔ انھوں نے بہت سے شاعروں سے استفادہ و اکتساب کا اعتراف کیا ہے ۔ اور ماحصل بیان فی الجملہ یہ ہے :

«میں مصر ہوں کہ مجھے اس وہم میں مبتلا رہنے دیا جائے کہ میں نے اپنا جادہ الگ بنایا ہے ۔ اور میرے موجودہ مذاق شعر کے ہلکے پھلکے نقوش میرے پچھلے کلام میں بھی ملیں گے . . . تقریباً پچاس سال کی مسلسل مشق کے بعد یہ کہنے کی اجازت چاہتا ہوں کہ میری غزلوں پر علی الخصوص ۱۹۲۵ع کے بعد میری فکر کی مہریں لگی ہوئی دکھائی دیں گی ۔ میری علحدگی پسند تخئیل اور انداز بیان کے چھاپے اپنے انفرادی رنگ میں ممکن ہے نظر آئیں اور تکمیل شعر کی مرصع کاری کے دلکش نمونے شاید مل جائیں»

اب یہ نقادوں کا کام ہے کہ سراج صاحب کے کلام کی روشنی میں ان کے دعوؤں کی تصدیق یا تردید شروع کریں ۔ فی الحال اس سے قطع نظر کہ ان دعوؤں میں صداقت کتنی نمایاں ہے اور تعلی کا پہلو کہاں مخفی ہے ، سراج صاحب نے بہت ہی اچھا کیا کہ اپنے شاعرانہ مسلک کے بارے میں ایک واضح اعلان فرما دیا ۔ ہر ذمے دار شاعر کو ایسا ہی کرنا چاہئیے ۔ گذشتہ چوتھائی صدی سے اردو ادب میں تنقید کا جو گھنا جنگل کھڑا ہوگیا ہے اس میں اچھے اچھوں کے دارو گیر ہوچکی ہے اور آگے ہونے کے خطرات ہیں ، لہذا بہت ضروری ہوگیا ہے کہ ہر سنجیدہ شاعر اپنی گذرگاہوں کے خطوط خود متعین کرکے دوسروں کو ان سے آگاہ اور خبردار کردیا کرے ۔ اس اقدام سے تنقید کے راستوں میں صفائی اور ہمواری پیدا ہوگی ۔

حد ادب کے ساتھ ایک بات عرض کرنے کی یہ ہے کہ غزل کی شاعری غنائی شاعری ہے ۔ غنائیت پیدا کرنے میں بحر اور ردیف دونوں بڑا کام کرتی ہیں ۔ بالخصوص

چار ردیفیں (الف، میم، نون، ی) بھرپور غنائیت کی حامل سمجھی جاتی ھیں۔ اساتذہ اس راز کو جانتے تھے اور ان چار ردیفوں میں غزل گوئی کا زور صرف کرتے تھے۔ سراج صاحب نے متنوع بحروں کا تجربہ خاصی کامیابی سے کیا ھے۔ مگر ردیف کی اھمیت کا پورا لحاظ نہیں رکھ سکے۔ معلوم ھوتا «ی» کی ردیف شاعر کی دلپسند ردیف ھے اور اس پر انھیں پورا عبور حاصل ھے۔ پورے مجموعے میں اٹھاسی یعنی پچپن فیصدی غزلیں «ی» کی ردیف پر مشتمل ھیں۔ جہاں دوسری ردیفوں کے استعمال کا حوصلہ برتا ھے وھاں گوھرریزی اور گلکاری کے نمونے نظر آئے ھیں۔ بحیثیت مجموعی ھر غزل میں چند شعر ایسے مل جائیں گے جن کو موجودہ اردو ادب کے شہپاروں کے ساتھ ملا کر رکھنے میں کسی کو شاید ھی اعتراض ھو۔ مشتے نمونہ :

سایۂ گل میں مجھے ساغر بکف لایا گیا پھول برسے میری توبہ پر ستم ڈھایا گیا

جو تڑپنا جانتا تھا اس کو تڑپایا گیا کی گئی نشتر زنی نبض محبت دیکھ کر

جام خود چھلکا خدا جانے کہ چھلکایا گیا دامن توبہ پہ بھی دو چار چھینٹیں آگئیں

جو دور ھے ترے دامن سے وہ غبار ھوں میں قریب منزل مقصد کسی یادگار ھوں میں

بھرے چمن سے نکالی ھوی بہار ھوں میں لئے ھوں صبر کے دامن میں شبنمی موتی

خیال بھی نہیں کس کے گلے کا ھار ھوں میں وہ گل ھوں وقت کی چٹکی جسے مسل بھی چکی

اگ ذرا آپ کو زحمت ھوگی آپ کے پاؤں کے نیچے دل ھے

لا اپنا ھاتھ دے مرے دست سوال میں کچھ اور مانگنا مرے مشرب میں کفر ھے

ذرا آئینہ لا یہ کیا ھوگئے ھم یہ کیا کر دیا انقلاب محبت

مرا دل بھی شمع خموش ھے اسے بخش تابش زندگی
کبھی اپنی خلوت ناز میں یہ دیا جلا کے بھی دیکھ لے

بت مہر درخشاں کس سے سیکھی یہ رواداری
کبھی تیری زباں پر بھی سوال خاص و عام آیا

چمنار لاله و گل ہو کے پامال خزاں ہم ہیں
جو نذر برق خانہ ساز ہے وہ آشیاں ہم ہیں

کتنے گھر روشنی سے ہیں محروم جلوۂ آفتاب کیا جانے

اب اپنی محفلوں سے بھی آتی ہے بوئے غیر جائیں تو کیا کریں جو نہ جائیں تو کیا کریں

ہر سانس پہ اب تنقیدیں ہیں ہر لمحے پر پابندی ہے
اب صبح ہماری صبح کہاں، اب شام ہماری شام کہاں
محسوس یہ ہوتا ہے جیسے ہر سانس پرائے بس میں ہے
جو غیر کے ہاتھوں رہن ہوی اس قسمت میں ارام کہاں

ہم نفس بیتابی جوش محبت کیا کہوں راز دل ظالم کو بے پوچھے بتا دینا پڑا

جانے کیا کہدیا حسرت بھری نظروں نے سراج
آج اُن آنکھوں میں اشک آگئے ہم سے پہلے

اب تو ہر سانس میں ہے تیرے قدم کی آہٹ
دل کی جنبش تری رفتار ہوئی جاتی ہے
ہر تجلی ہے ترے سامنے شرمندہ سی
چاندنی سایۂ دیوار ہوئی جاتی ہے

ستارے کتنے ڈوبے چاند سورج گم ہوے کتنے
زمیں کی گود میں ہیں دفن کتنے آسماں ساقی

«شعلۂ آواز» اردو ادب کے شعری ادب میں ایک قابل قدر اضافہ ہے، اور امید ہے کہ اہل ذوق حضرات اس کی صحیح قدردانی کریں گے۔ کتاب نظامی پریس لکھنو میں چھپی ہے، ضخامت ۱۶۰ صفحات ہے اور مصنف سے کٹرہ ابو تراب خاں، لکھنؤ کے پتے پر تین روپے میں حاصل کی جاسکتی ہے۔

شریف الحسن بلگرامی پبلشر نے مسلم یونیورسٹی پریس علی گڈھ میں چھپواکر
دفتر پرو وائس چانسلر علی گڑہ سے شائع کیا۔